

Unge muslimske kvinner om likestilling



Masteroppgave i sosiologi, Universitetet i Oslo – 2006

Av Linda Moe

Sammendrag:

Oppgaven handler om hva likestilling mellom kjønn betyr for unge muslimske kvinner i Norge – hvilke idealer de har i forhold til kjønnsroller og hvordan de håndterer disse idealene i praksis.

Bakgrunnen for valg av tema og problemstilling er den sentrale posisjonen kjønn har fått i norsk innvandringsdebatt. Debatten henviser ofte til muslimske miljøer, og har en tendens til å dreie inn på kvinneundertrykkelse og familierelatert vold, som konemishandling, tvangsekteskap og omskjæring. Dette er svært viktige temaer, men jeg vil likevel hevde at en for sterk vektlegging av slike ekstremsituasjoner kan skape karikerte forestillinger av muslimene som ”de andre”, og gjøre dialog mellom muslimer og etniske nordmenn vanskeligere enn det trenger å være. Å få frem muslimske kvinners egne perspektiver på likestilling kan bidra til å nyansere bildet og legge bedre til rette for forståelse på tvers av gruppene. Det vil være av både samfunnsmessig og sosiologisk interesse, også fra et likestillingsperspektiv.

Metodene for datainnsamling er kvalitative dybdeintervjuer med unge muslimske kvinner i Oslo-området, samt en gruppediskusjon med tre unge kvinner helt til sist i innsamlingsperioden. Deltagerne har ulik nasjonal, sosial og økonomisk bakgrunn, og befinner seg i landet av ulike årsaker, men har til felles at de er unge muslimske kvinner av utenlandsk opprinnelse, som har levd store deler av sine liv her og føler seg hjemme i Norge.

Jeg forstår islam som en ressurs som kan tolkes og brukes på forskjellige måter, heller enn som et lukket og fastlåst system. Tidligere studier har vist at en slik tilnærming er bedre egnet til å fange opp spekteret av tolkninger og hvordan de anvendes av aktørene (Predelli 2003, Østberg 2003, Prieur 2004). Den teoretiske tilnærmingen er influert av Smiths (1989, 1990) og Narayans (1997) perspektiver.

I analysen fortolker jeg informantenes utsagn i tråd med Narayans (1997) terminologi, der aktørenes erfaringer forstås i lys av de komplekse sosiokulturelle kontekstene de er en del av. Her inngår både hjemlandets tradisjoner som formidlet gjennom familien, ”norske” idealer og praksiser, samt islamske verdier. Også vestlige bilder av muslimske kvinner som undertrykte spiller en viktig rolle her, sammen med konkurrerende forestillinger om vestlige kvinner som mer undertrykte enn de muslimske. Ved å fokusere på informantenes erfaringer i en slik kontekstuell sammenheng, håper jeg å kunne si noe om hvilke spesifikke utfordringer som følger med det å være en ung muslimsk kvinne i det norske samfunnet, samt noe om hvordan disse utfordringene møtes.

Alle deltagerne kjenner til bildet av muslimske jenter som undertrykte, men forholder seg til dette stigmaet på ulike måter. En del slutter seg (indirekte) til en slik forestilling, men understreker at de selv representerer et unntak fra regelen. Andre legger mer vekt på å nyansere, og påpeker at selv om noen muslimske jenter har det tøft, gjelder det ikke alle. En tredje variant er de som konfronterer ideen direkte, og hevder at etnisk norske er minst like undertrykte som muslimer, bare på andre måter. Slike påstander underbygges særlig ved å peke på seksualiseringen av kvinnekroppen i det norske samfunnet. Alle sier at de selv har hatt en bra oppvekst og fått den friheten de trengte, men samtidig forteller flere om ulik behandling av jenter og gutter.

Planene deres fremover inkluderer både karriere, ekteskap og familie – i den rekkefølgen. Alle ønsker å være aktive i arbeidslivet og ser det som naturlig at husarbeid skal deles med ektemannen. Noen er imidlertid åpne for å være hjemme mens barna er små eller eventuelt arbeide deltid en periode.

Informantenes tanker omkring likestillingsbegrepet kan ses som variasjoner langs en akse mellom to ideologiske retninger, som de navigerer mellom og forholder seg til på ulike måter. Flere ser likestilling som et vestlig fenomen, men knytter det likevel til sine egne idealer om kjønn. Noen avviser likestillingsbegrepet eksplisitt og sier de foretrekker det islamske alternativet, likeverd, som en bedre måte å organisere kjønn på. Andre igjen mener at idealet om likestilling også kan finnes igjen i islam. Alle er imidlertid enige om at menn og kvinner er like mye verdt, og nesten alle snakker om viktigheten av å skille mellom tradisjon og religion. Islam som religion forstås som å representere gode og riktige kjønnsideal, enten disse beskrives som likestilling eller likeverd. Kulturelle tradisjoner, derimot, kan kritiseres, og beskrives gjerne som feiltolkninger eller til og med misbruk av Koranen. Slike forklaringsmodeller brukes hyppig for å vise at diskriminering og undertrykking av kvinner ikke egentlig er en del av islam.

Forord

Jeg innrømmer gjerne at det har tatt lengre tid å fullføre denne oppgaven enn jeg hadde trodd da jeg begynte på den for nesten to år siden. Men når jeg nå skal sette punktum føler jeg ikke lengre sinne og frustrasjon over brutte tidsfrister, men glede over at jeg endelig er i mål og takknemlighet overfor alle de som har bidratt og hjulpet meg gjennom prosessen.

Aller først vil jeg takke informantene som har gjort oppgaven mulig. Jeg har lært utrolig mye i løpet av denne prosessen, og de skal ha mye av æren for det.

En stor takk går til hovedveileder Katrine Fangen. Uten hennes mange innspill og kyndige tilbakemeldinger er det ikke godt å si hvor dette hadde endt. Åse Strandbu har vært biveileder og til stor hjelp i arbeidet med å avslutte oppgaven. Også takk til Anja Bredal for nyttige kommentarer i prosjektets innledende fase.

Selvfølgelig må jeg også få takke Marit, Jens Kristian, Stig, Mette, Rakel og Isabel for mange hyggelige, morsomme og lærerike kollokvier. En særlig takk til Mette for godt naboskap på lesesalen.

Cato fortjener selvsagt også en helt spesiell takk for all moralsk støtte, oppmuntring og tålmodighet. Det har betydd mer enn du tror. Tusen takk.

Oslo, 1. mai 2006

Linda Moe

Innholdsfortegnelse:

1. INNLEDNING	1
1. 1. TEMA OG PROBLEMSTILLING	1
1. 2. OPPGAVENS OPPBYGGING	4
1. 3. ISLAM OG MUSLIMER I NORGE	5
1. 4. KATEGORISERING	6
2. METODE	8
2. 1. INFORMANTENE: EN PRESENTASJON	8
2. 2. DESIGN	10
2. 3. TILGANG	11
2. 4. LOKALET	12
2. 5. INTERVJUENE	12
2. 6. ETISKE BETRAKTNINGER	16
3. KJØNN OG LIKESTILLING I ET FLERKULTURELT SAMFUNN.....	18
3. 1. ISLAM OG KJØNN: IDEALER, PRAKSIS OG FORANDRING	18
3. 2. KJØNN OG LIKESTILLING I NORGE.....	22
3. 3. VESTLIGE BILDER AV ISLAM OG KJØNN	26
3. 4. Å SNU VERDEN PÅ HODET	29
4. Å ERFARE KULTUR	32
4. 1. ERFARING I LOKALE KONTEKSTER	32
5. Å VOKSE OPP SOM MUSLIMSK JENTE I NORGE.....	38
5. 1. GRENSER – AKSEPT OG MOTSTAND	38
5. 2. FAMILIENS ORGANISERING I OPPVEKSTEN.....	50
6. VOKSENLIVET: DRØMMER OG ERFARINGER	56
6. 1. UTDANNING, KARRIERE OG FAMILIE	56
6. 2. HVORDAN BALANSERE FAMILIENS BEHOV MED SINE EGNE	64
7. MUSLIMSKE KVINNER OM LIKESTILLING.....	67
7. 1. LIKESTILLING ER Å KUNNE GJØRE HVA MAN VIL	67
7. 2. MUSLIMSKE KVINNERS KJØNNSFORHANDLINGER	71
7. 3. JAKTEN PÅ BALANSEPUNKTET	88
7. 4. ISLAMSK ROLLE I INFORMANTENES FORSTÅELSER AV LIKESTILLING	93
8. AVSLUTNING	100

1. INNLEDNING

1. 1. Tema og problemstilling

Denne oppgaven handler om hvordan unge muslimske kvinner snakker om likestilling, hvilke likestillingsidealer de forholder seg til, og hvordan de beskriver håndteringen av disse idealene i praksis. Bakgrunnen for valg av tema er den sentrale posisjonen kjønn har fått i norsk innvandringsdebatt, der særlig muslimske innvandrere havner i søkelyset. Temaer som omskjæring, tvangsekteskap og vold mot koner og døtre har fått mye oppmerksomhet. Jeg mener det bør være av både sosiologisk og samfunnsmessig interesse å synliggjøre muslimske kvinners egne perspektiver på likestilling. Kanskje kan det være med på å legge bedre til rette for dialog mellom muslimer og ikke-muslimer i Norge? Problemstillingen er derfor som følger:

- *Hva betyr likestilling for unge muslimske kvinner i Norge i dag?*

Med underspørsmålene:

- *Hvilke likestillingsidealer forholder de seg til, og hvordan håndterer de disse idealene i praksis?*

Hva likestilling betyr handler altså både om hvilke likestillingsidealer informantene gir uttrykk for å ha, og hvordan de beskriver at de ”gjør” (eller ikke gjør) likestilling. Det siste er inspirert av den feministiske sosiologen Dorothy E. Smiths (1989, 1990) ideer om å ”gjøre kjønn” i en faktisk, lokalisert kontekst. Jeg går ikke like detaljert inn i hverdagslivet deres som det Smith argumenterer for, men tar utgangspunkt i informantenes erfaringer for å forstå deres idealer og praksisformer. Smiths ideal – som jeg også har tatt til meg her – er å synliggjøre hvilket perspektiv en skriver ut fra, heller enn å innta en tilsynelatende objektiv og perspektivløs tilnærming. En slik nøytral objektivitet finnes nemlig ikke, men skjuler et hvitt, mannlig perspektiv, hevder Smith. Ifølge Smith (1990: 25) bør informantenes virkelighet alltid være utgangspunktet for forskningen. Den indiske filosofen Uma Narayan (1997) representerer liknende ideer, men henviser ikke selv til Smiths arbeider. Narayan kritiserer forståelsen av feminisme som en vestlig idé, og understreker i stedet betydningen av kvinners

erfaringer innenfor sin egen kulturelle kontekst. Jeg støtter meg mye til Narayans perspektiver i denne oppgaven.

Også i Norge har likestillingspolitikk og kjønnsforskning blitt kritisert for å være for dårlig til å fange opp minoritetskvinnens erfaringer. En av kritikerne er Fakhra Salimi (2002), leder for Mira-senteret. Hun mener fokuset har vært for mye rettet mot innvandrernes kultur, og for lite rettet mot forhold i det norske samfunnet, som eksempelvis diskriminering på arbeidsmarkedet. Også sosialantropolog Christine M. Jacobsen (2002), sosiolog Annick Prieur (2004) og religionshistoriker Anne Sofie Roald (2005) har påpekt at likestilling ofte får en sentral rolle når forskjellen mellom ”norsk kultur” og ”innvandrernes kultur” skal defineres: norske kvinner er likestilte, mens innvandrerkvinner (spesielt de muslimske) er undertrykte. Den underliggende antakelsen om ”hvordan muslimene er” gjør tvang og vold mot kvinner i muslimske miljøer selvforklarende og uforståelig på en gang: de gjør som de gjør fordi det er slik kulturen deres er.

Slike bilder av islamsk kultur underkommuniserer menneskelighet, sosiale relasjoner og følelser. For muslimske kvinner blir det vanskelig å delta i debatten uten å ta avstand fra sitt eget ved å innta en rolle som ”offer for systemet”. Sosialantropolog og religionshistoriker Berit Thorbjørnsrud (2001a: 40) mener muslimske kvinner som forsøker å nyansere fremstillingen risikerer å bli stemplet som hjernevasket. Retningen debatten har tatt kan nok oppleves som stigmatiserende for mange. Det er uheldig hvis den innflytelsen kvinnene faktisk har på sin egen livssituasjon stadig underkommuniseres, mener sosialantropologene Marianne Nøhr Larsen (2004) og Gunnhild Farstad (2004a). For å unngå en totaliserende fremstilling vil jeg, slik statsviter og sosiolog Line Nyhagen Predelli (2003) gjør, se på islam som en ressurs med mange tolkningsmuligheter, og ikke som et rigid og fastlåst system. Religionshistoriker Sissel Østberg (2003) viser i sin studie om norsk-pakistanske ungdommer at en slik tilnærming er bedre egnet til å fange opp hvordan ulike tolkninger faktisk anvendes av aktørene.

La meg presisere at jeg ikke mener vi skal *la være* å snakke om omskjæring, tvangsekteskap eller andre tema som kan skape konflikter. Tvert imot mener jeg det er svært viktig å ta opp slike ting. Anja Bredals (1998) avhandling om tvangsekteskap og arrangerte ekteskap, for eksempel, viser hvordan dette kan gjøres på en god måte. Vi kan ikke være så redde for å provosere at vi unngår å kritisere kritikkverdige og undertrykkende praksiser. Men å forklare

kvinneundertrykkelse utelukkende ved henvisning til kultur er problematisk fordi det innebærer en farlig grunntanke om at ”vi” er bedre enn ”dem”, og fordi det ikke gir noen særlig god beskrivelse av virkeligheten. For å kunne arbeide mot overgrep må vi forsøke å forstå hvorfor og hvordan det forekommer. Jeg tror det beste stedet å begynne for å oppnå en slik forståelse er ved å ta de involvertes erfaringer på alvor. Så lenge det først og fremst er representanter fra majoritetsbefolkningen som bestemmer hvilke saker som er viktige og skal settes på dagsorden, risikerer en å usynliggjøre muslimske kvinners egne synspunkter.

Selv om tvangsekteskap og omskjæring er viktige tema, er det ikke hovedsakelig det denne oppgaven handler om. Fokuset ligger på ”vanlige” muslimske kvinners erfaringer og tanker om likestilling i en hverdag som er både muslimsk og norsk. Med et slikt perspektiv blir det vanskelig å komme utenom en slags dikotomi mellom ”det norske” og ”det muslimske”. Jeg forstår ”det norske” som del av en vestlig tradisjon, og ”det muslimske” som del av en ikke-vestlig tradisjon. Jeg anser dette skillet å være både innbilt og reelt, og grensene som mer flytende enn en ofte kan få inntrykk av.

Østbergs (2003) begrep ”plurale integrerte identiteter” beskriver det sammensatte, men samtidig enhetlige, i hvordan en person forstår seg selv og fremstår for andre. Tilhørighet til både det norske og det muslimske betyr ikke nødvendigvis at en fremstår eller føler seg oppsplittet og rotløs. Østberg påpeker at de norskpakistanske ungdommene i hennes studie fremstår som helhetlige individer, og uten større problemer kombinerer islamsk tro med moderne kulturuttrykk som technomusikk. Gir det da mening å snakke om ”det norske” og ”det muslimske” som to ulike leire? Selv om en kan føle seg både som muslim og norsk samtidig mener jeg det likevel må sies å være et skille her. For det første finnes det et mentalt, eller *diskursivt*, skille. Forholdet mellom islamske (ikke-vestlige) og norske (vestlige) verdier forstås ofte som preget av grunnleggende konflikt. Som diskursivt skille er dette en *idé* om ulikhet – en måte å snakke og tenke på – eller en av samfunnets *metasamtaler* i sosiolog Karin Widerbergs (2001) terminologi. Men slik Nøhr Larsen (2004) påpeker i sin studie av innvandrerdøtre i Danmark kan en også finne *faktiske* forskjeller mellom hvilke verdier som tillegges størst vekt – at noe er typisk vestlig eller ikke-vestlig eksisterer ikke bare i folks hoder, det er også en realitet. Slik sett kan forholdet mellom muslimske innvandrere og etniske nordmenn forstås som et lokalt uttrykk for det *Clash of civilizations* som statsviter Samuel P. Huntington (2002) snakker om. Men de reelle forskjellene og konfliktene de fører med seg må ikke overdimensjoneres. Nøhr Larsen (2004) finner en sterkere vektlegging av

såkalt kollektivistiske verdier blant ikke-vestlige innvandrere i Danmark (deriblant muslimer) enn blant etnisk danske. Sosiolog Tormod Øia (1998) finner det samme mønsteret i med hensyn til ikke-vestlige innvandrere og etniske nordmenn i Norge. Begge understreker imidlertid at forskjellene ikke er absolutte: både individualistiske og kollektivistiske verdier er til stedet blant både vestlige og ikke-vestlige.

Jeg bruker begrepene muslimsk/ikke-vestlig versus norsk/vestlig som diskursive analyseverktøy, og forsøker å se på hvordan informantene preges av og forholder seg til dem når de snakker om likestilling. Hvilken ”side” henter de argumentene sine fra, og hvordan plasserer de likestilling i forhold til ”det norske” og ”det muslimske”?

Da jeg begynte på oppgaven ønsket jeg å vite mer om muslimske kvinners forhold til likestilling, både som begrep og i forhold til egen praksis. Hvordan oppfatter de seg selv og sin situasjon? For å få til det måtte jeg se litt nærmere på situasjonen, eller *konteksten*, og deres beskrivelse av den. De er muslimer i et norsk samfunn, i en verden som både består av Hennes & Mauritz – plakater, MTV, Koranen, egne eller foreldrenes minner fra hjemlandet, familie, venner, klassekamerater og kolleger. Det er i denne konteksten informantenes ideer om likestilling har vokst frem, det er i denne konteksten de lever ideene ut i praksis, og det er i lys av denne konteksten jeg har forsøkt å forstå dem.

1. 2. Oppgavens oppbygging

I kapittel to presenteres først informantene. Deretter går jeg inn på metodiske valg, utfordringer og refleksjoner, og beskriver mitt møte med informantene. Kapittel tre er en kartlegging av den ”kulturelle konteksten” informantene befinner seg innenfor og trekker på i utformingen av idealer og praksisformer. I kapittel fire blir ”erfaring” et sentralt begrep som betydningen av den kulturelle konteksten fra kapittel tre skal forstås gjennom. Kapittel fem og seks tar for seg henholdsvis informantenes oppvekst som muslimske jenter i Norge, og deres drømmer om og erfaringer med ”voksenlivet”. Kapittel sju handler om informantenes definisjoner og diskusjoner omkring likestillingsbegrepet og det jeg kaller deres ”kjønnsforhandlinger”. I kapittel åtte oppsummerer jeg de viktigste analyseresultatene og forsøker å trekke noen tråder ”ut i samfunnet”. Resten av dette kapittelet inneholder

bakgrunnsinformasjon om islam og muslimer i Norge og en problematisering av hvordan informantene kategoriseres i oppgaven.

1. 3. Islam og muslimer i Norge

De fleste muslimer i Norge tilhører det som ifølge Statistisk sentralbyrå (SSB) definisjon kalles innvandrerbefolkningen: Personer som selv er født i utlandet eller som er født i Norge av to utenlandsfødte foreldre. I tillegg finnes det noen hundre konvertitter (Vogt 2001). Islam er det største ikke-kristne religiøse trossamfunnet i Norge i dag, med omtrent 78 000 registrerte medlemmer i muslimske menigheter (SSB 2004).

Det finnes lite statistikk om muslimer i Norge, men som gruppe vil de aller fleste som nevnt falle inn under kategorien ikke-vestlige innvandrere. Ved inngangen til 2005 utgjorde innvandrerbefolkningen i Norge 365 000 personer (SSB 2005). Omtrent 72 prosent av disse har bakgrunn fra ikke-vestlige land.

Innvandrerungdom med ikke-vestlig bakgrunn tar utdanning i mindre grad enn norske ungdommer og vestlig innvandrerungdom, viser Gunnlaug Daugstad i Samfunnsspeilet (2005). For befolkningen som helhet var 90 prosent av alle 16 – 18-åringer under utdanning. For førstegenerasjonsinnvandrerne var tallet 73 prosent, og for etterkommerne nesten like høyt som for resten av befolkningen: 87 prosent. Jenter er generelt noe bedre representert i utdanningssystemet enn gutter, og disse kjønnsforskjellene er større blant innvandrerungdom enn ungdom generelt. Daugstad rapporterer videre at gjennomstrømmingen er noe dårligere for elever med innvandrerbakgrunn, og dessuten at jenter fullfører i større grad enn gutter både blant innvandrere og andre.

Når det gjelder sysselsetting er den lavere for innvandrere enn for resten av befolkningen, noe som særlig gjelder kvinner med ikke-vestlig bakgrunn (Daugstad 2005). Med økt botid øker imidlertid sysselsettingsnivået, skriver Daugstad. Men først og fremst er innvandrerbefolkningen en mangfoldig og sammensatt gruppe, og det gjelder selvsagt også for muslimer som gruppe.

Islamsk tro og praksis er ikke det samme for alle muslimer, men for mange er det viktig at troen får praktiske konsekvenser i dagliglivet (Vogt 2001, Østberg 2003). Bønneritualer, koranundervisning, kosthold og bekledning er praksiser som også følges av mange muslimer i Norge. For oss som etniske nordmenn betyr det at det ikke bare er islam som ideologisk og religiøs retning vi må forholde oss til, men også den daglige praktiseringen av religionen. Muslimene *synes* i bybildet, og nettopp det er altså for mange en viktig del av hva det vil si å være muslim.

Islam har Guds åpenbaringer til profeten Muhammed som sitt utgangspunkt. Det er dette budskapet som er nedskrevet i muslimenes hellige bok, Koranen, og denne har dermed en ubestridelig autoritet for alle muslimer, skriver Thorbjørnsrud (2001b). Ved siden av Koranen finner vi den islamske loven – *shari'a* – som fungerer som et rammeverk for etikk og moral, og er utledet fra Koranen og *hadithlitteraturen*. Sistnevnte er beskrivelser av Muhammeds liv og handlinger, ”den levende Koranen”, men ikke alle disse hadithene antas å være autentiske (Roald 2005).

Religionen har en særlig tilknytning til Midtøsten og den arabiske verden, men også den ikke-arabiske verden har i betydelig grad bidratt til utviklingen av religionen (Vogt 2001: 132). Vogt påpeker at i dag er ikke mer enn 15 % av alle muslimer arabere, og at islam er å finne på alle kontinentene, også i den vestlige verden. Det finnes muslimske menigheter i Nord-Amerika, Australia og Europa – og også i Norge har religionen vært i sterk vekst de siste tiårene (Vogt 2001).

1. 4. Kategorisering

Kategorisering kan alltid være problematisk fordi det dekker over både variasjoner innad i gruppen og likhetstrekk den enkelte måtte ha med personer som ikke faller inn under kategorien. En kan dermed komme til å sortere mennesker inn i grupper de ikke føler seg hjemme i eller stenge dem ute fra grupper de identifiserer seg med (Jacobsen 2002). Det er mulig at ei muslimsk storbyjente har mer til felles med ei kristen storbyjente enn med ei muslimsk jente fra landsbygda i Pakistan. Eller kanskje hun har mer til felles med en gutt i klassen hennes på allmennfaglinja enn med jenta som sitter i grønnsaksbutikken på hjørnet. Det er ingen som er *bare* ”muslimsk jente”, og selv om verken identitet eller selvforståelse

egentlig er mitt hovedtema, synes jeg en refleksjon omkring disse tingene er på sin plass av metodiske og etiske årsaker. Som nevnt beskriver Østbergs (2003) begrep om ”plurale integrerte identiteter” hvordan en person kan ha flere ulike sider, og likevel fremstå og oppleve seg selv som en helhetlig og integrert personlighet. En slik forståelse legger vekt på den kulturelle kompetansen innvandrerungdom trenger for å kunne navigere mellom de ulike kulturelle feltene de har tilhørighet til. Mangfold betyr ikke nødvendigvis forvirring og rotløshet, men kan handle om å føle seg hjemme i flere kontekster. Det betyr ikke at en såkalt bindestreksidentitet ikke kan skape problemer og motstridende følelser iblant, men at det å være for eksempel norsk- pakistaner ikke er uforenlig med en helhetlig identitet.

Jeg bruker kategorien ung, muslimsk kvinne fordi jeg antar det er en meningsbærende identitet for de fleste som faller inn under den. Dessuten er det en kategori jeg tror de er vant til å (måtte) forholde seg til, fordi den stadig gjøres relevant (Prieur 2004). Det er imidlertid viktig å la kategoriene være løse nok til at alternative tolkningsmuligheter ikke stenges ute. Hvis kategoriene strammes inn for hardt, kan de ende opp som stereotype fremstillinger informantene ikke kjenner seg igjen i, og slik sosiolog Katrine Fangen (2004) påpeker vil det være uheldig både fra et faglig og et etisk synspunkt hvis informantene føler seg fremmedgjorte i forhold til mine tolkninger. Jeg har forsøkt å la kategoriene fylles underveis i prosessen, og min forståelse av unge muslimske kvinner er dermed i stor grad formet av mitt møte med informantene.

2. METODE

Innledningsvis har jeg avgrenset tema og problemstilling, samt problematisert kategorien ”ung, muslimsk kvinne”. Her vil jeg først presentere informantene. Resten av kapittelet handler om metodiske valg, hvilke erfaringer jeg har gjort meg i forbindelse med datainnsamlingen og noen refleksjoner rundt disse.

2. 1. Informantene: en presentasjon

Informantene i denne oppgaven har alle innvandrerbakgrunn. Fem av informantene tilhører det som gjerne kalles ”halvannengenerasjonen” – altså at de er født i utlandet, men har kommet hit som barn eller tidlig i ungdomstida. De seks andre er andregenerasjons innvandrere, såkalte etterkommere. De anser Norge som sitt hjemland, og det er her de ser for seg og planlegger fremtiden.

De elleve kvinnene er i alderen atten til tjuefire år. De har ulike landbakgrunn, sosial status, utdanning og økonomi. Særlig når det gjelder landbakgrunn er fordelingen ganske ujevn. Halvparten har bakgrunn fra Somalia, to fra Pakistan, en fra Marokko, en fra Iran og to fra Bosnia. Alle snakker relativt godt norsk, så språk har ikke vært noe stort problem. De yngste går på videregående skole, noen studerer ved universitetet, mens andre igjen er i jobb. Kort oppsummert intervjuet jeg en tannpleier, en tannlege, to universitetsstudenter på henholdsvis jus og statsvitenskap, en ansatt i et reisebyrå, og seks elever i den videregående skolen, en på helse og sosial, og resten på allmennfaglig linje. Av disse hadde én konkrete planer om å bli jordmor, én ville gjerne bli barnevernspedagog, én ville jobbe som hjelpepleier og de to siste hadde foreløpig ikke bestemt seg.

Når det gjelder sosial bakgrunn er dette noe uklart. En av dem fortalte for at faren hennes var utdannet advokat fra hjemlandet, men at han her i Norge hadde jobbet på restauranter og dagligvarebutikker. Nøyaktig hvordan den sosiale bakgrunnen bør kategoriseres i slike tilfeller er ikke gitt i utgangspunktet. Det var heller ikke slik at alle informantene bodde sammen med eller hadde kontakt med begge foreldrene. Faktisk bodde nær halvparten av dem med bare én forelder. Likevel er det klart at det er noe spredning hva angår foreldrenes

utdanning. Et par av informantene fortalte at mødrene deres er analfabeter, mens andre sa at foreldrene hadde god utdanning fra hjemlandet, selv om de ikke hadde fått full uttelling for den her.

På intervju tidspunktet gikk alle informantene enten på skole eller var i jobb. Ingen var arbeidsledige eller uten tilbud om skoleplass, og det var heller ingen som var frivillig hjemmeværende. På bakgrunn av dette kan det sies at informantene i denne studien er relativt aktive og ressurssterke når det gjelder deltakelse i utdanningssystemet og på arbeidsmarkedet. Det bør legges til her at økt botid virker positivt på yrkesaktivitet (Daugstad 2005), og at alle deltagerne i denne studien har minst ti års botid i Norge. Uavhengig av foreldrenes bakgrunn er nok utvalget noe skjevt i den forstand at informantene selv tilhører en relativt ressurssterk gruppe, noe jeg går ut fra at i alle fall delvis er et resultat av selvseleksjon. "De svakeste" er i så måte ikke representert her.

Selv om det har vært viktig for meg å etterstrebe en så god bredde i datamaterialet som mulig har det altså ikke vært til å unngå en viss skjevhet på grunn av at enkelte grupper er lettere både å få tak i og å få til å stille opp som informanter. Disse problemene med tilgang og selvseleksjon tatt i betraktning har jeg forsøkt å sikre at bredden er ivaretatt på best mulig måte, hovedsakelig ved å rekruttere informanter fra flere ulike miljøer. Fire av jentene fikk jeg kontakt med gjennom en "jenteklubb" for minoritetsjenter drevet av en frivillig organisasjon i Oslo, fire av dem var bekjente eller venner av mine venner og bekjente, og tre av dem var venninner med andre av informantene.

En av grunnene til at jeg har valgt å unngå nyankomne innvandrere blant mine informanter, er at intervjuene omhandler et tema som krever rimelig god kjennskap til det norske samfunnet. Personer som har hatt sin skolegang her i landet kan etter min mening vanskelig ha unngått å få med seg i hvert fall noe av det vi kan kalle "det norske likestillingsidealet". Jeg synes også det har vært et viktig poeng at språkproblemer ikke har stått i veien for kommunikasjonen. Samtidig rapporterer flere studier at en del muslimske jenter (i større grad enn guttene) skjermes fra kontakt med det norske samfunnet på visse områder, slik at lang botid på ingen måte *garanterer* høy kompetanse i norsk språk og samfunnsliv (Bredal 1993, Østberg 2003, Prieur 2004). Jeg mener likevel at det å ha vokst opp i en "norsk kontekst" øker sannsynligheten for at en person har kjennskap til og (til en viss grad) identifiserer seg med det norske samfunnet. Det er heller ingenting i mitt materiale som tyder på at de jeg har

intervjuet har vært avskjermet eller isolert fra storsamfunnet. Tvert i mot viser intervjuene at deltagerne i denne studien er personer som har daglig kontakt med og er en del av ”det norske”, både gjennom skolegang, deltakelse på arbeidsmarkedet og fordi også etnisk norske utgjør en naturlig del av deres venne- og bekjentskapskrets.

Informantene har på mange måter mye til felles: de deler erfaringer knyttet til minoritetssituasjonen, de har tilknytning til et annet hjemland i tillegg til Norge, enten direkte eller gjennom foreldrene, de er muslimer og de er unge kvinner. Likevel er det viktig å huske på at kategorien ”unge, muslimske innvandrerkvinner” ikke utgjør noen homogen gruppe, men derimot et bredt spekter av nasjonaliteter, språk, konfesjonelle retninger, kulturelle, politiske, etniske, sosiale og personlige forskjeller. Som en av dem, Fatima, sa det: *Vi kommer jo fra forskjellige steder også, forskjellige land. Og da kan man ikke sammenligne to jenter. Til og med to søstre, de har forskjellige meninger. De kommer ikke til å si de samme tingene.*

2. 2. Design

Det finnes mange måter å nærme seg et forskningsspørsmål på. Metodologiske valg får viktige følger for hvilket datamateriale en ender opp med, hva slags type funn en gjør, hvilke teorier som er mest nyttige og hvordan materialet best kan analyseres. Som sosiolog Karin Widerberg (2001: 57) skriver: *”Ulike metoder gir ulike typer svar”*. Derfor er det viktig å tenke over på forhånd hva slags metoder en ønsker å benytte seg av, noe jeg også har gjort her.

I denne studien ønsker jeg å belyse hva informantene legger i ordet ”likestilling” og hvordan de forklarer sin definisjon av begrepet. Videre er jeg ute etter informasjon om kvinnenes erfaringer i hverdagen når det gjelder forholdet mellom kjønnene, hvordan de tolker og forstår disse erfaringene, og hvordan de knytter dem til hva likestilling er og bør være. Som nevnt er denne tilnærmingen influert av Smiths (1990) begrep om ”å gjøre kjønn”, om enn på et mindre detaljert nivå enn det Smith anbefaler. Hovedfokuset for oppgaven er på informantenes *forståelser av begrepet likestilling*, og deres beskrivelser av erfaringer og praksisformer fungerer her som en metode for å forstå deres begreper om likestilling ut fra

deres egne kontekster. Jeg mener en god måte å få tak i slik informasjon på er å la informantene snakke om temaet, og valget har derfor falt på semistrukturerte intervjuer.

Det er, slik Widerberg (2001: 57) påpeker, en tendens til at "kvalitativ metode" blir ensbetydende med "kvalitativt intervju", selv om det selvsagt finnes flere ulike kvalitative metoder å velge mellom. Om intervjumetoden var mer nærliggende enn andre metoder allerede i utgangspunktet, mener jeg likevel at metodevalget har vært bevisst fra min side. I forhold til problemstillingen synes jeg intervjuet er et godt redskap, og deltakende observasjon, som kunne ha vært et bra alternativ, ville ha blitt vanskeligere å gjennomføre i praksis. Også psykolog Steiner Kvale (1997) argumenterer for at det kvalitative intervjuets styrke nettopp ligger i evnen til å gi et bilde av en mangfoldig, menneskelig verden ved å fange opp ulike personers virkelighetsoppfatninger

2. 3. Tilgang

Å få tak i informanter har vært en utfordrende oppgave som har krevd en aktiv innsats. Etter diverse omveier og flere e-mailer sendt ut til videregående skoler i Oslo, endte jeg opp på et ressurscenter sentralt i Oslo med leksehjelp, ungdomsgruppe, og jenteklubb. Jeg tok kontakt med lederen for jentegruppa, og hun snakket med noen av jentene som hun mente kunne være aktuelle som informanter. I tillegg ordnet hun med et passende lokale der intervjuene kunne gjennomføres. Dette ble på en måte et gjennombrudd, og ikke lenge etter fikk jeg gjort det første intervjuet.

Det betydde derimot ikke at intervjupersonene nå sto i kø, og det gikk lengre tid mellom hvert intervju enn det som kunne ha vært ønskelig fra min side. Men til slutt hadde jeg gjennomført intervjuer med elleve unge kvinner. Selv om utvalget som nevnt ble noe skjevt i forhold til landbakgrunn og "ressursrikhet", fikk jeg et utvalg rekruttert fra ulike miljøer, noe jeg håper har bidratt til å få frem noe av det mangfoldet kvalitative studier egner seg så godt for. At datainnsamlingen tok tid, var imidlertid ikke bare negativt. Det ga tid til å tenke gjennom erfaringene jeg gjorde meg underveis og dra nytte av dem i senere intervjuer. Blant annet gjorde det at jeg fikk anledning til å jobbe mye med intervjuguiden og til å reflektere over hvordan jeg selv opptrådte i situasjonen og hva jeg kunne gjøre annerledes.

2. 4. Lokalet

Rommet intervjuene ble gjennomført i kalles ”stillerommet”, og brukes av jenteklubben på ressurscenteret hvis noen vil snakke privat, ta en blund eller bare slappe av. Det er et mintgrønt rom uten møbler, bortsett fra tre spesielle lamper som også kan brukes til å sitte på. Gulvet er dekket av myke matter slik at det er behagelig å sitte eller ligge på det. Jeg opplevde det som et rolig og greit sted og gjøre intervjuer. Man får sitte i fred og det har en uformell atmosfære.

2. 5. Intervjuene

Jeg gjorde åtte individuelle, semistrukturerte intervjuer og en gruppediskusjon med tre jenter helt til slutt i innsamlingsperioden. Både intervjuene og gruppediskusjonen tok jeg opp på bånd, og transkriberte dem i sin fulle lengde. Gruppediskusjon ga meg muligheten til å utdype noen av de temaene som fremsto som mest interessante etter at de individuelle intervjuene var gjennomført, og i tillegg ble det tydeligere hvilke temaer som engasjerte til debatt.

Jeg tok utgangspunkt i intervjuguiden, men forholdt meg likevel såpass løst til den at jeg kunne være åpen for nye, relevante tema som dukket opp underveis. På den ene siden er det selvsagt viktig å stille gode og godt gjennomtenkte spørsmål som kan gi interessante svar og mest mulig nyttig informasjon, men det er også viktig å ikke stenge døren for at informantene skal kunne introdusere temaer selv. Denne balansegangen har vært en utfordring, men jeg har tatt noen grep underveis for å greie det best mulig. Jeg brukte mye tid på intervjuguiden på forhånd, men har også revidert og utvidet den flere ganger i løpet prosessen ettersom nye ideer har dukket opp. Andre strategier jeg har brukt er å bevisst stille meg åpen under intervjuene, og dessuten tatt med ”åpne spørsmål” av typen ”er det noe mer eller annet du har lyst å nevne som jeg ikke har spurt om?” Samtidig hadde jeg alltid med meg intervjuguiden med en liste av spørsmål og temaer som jeg visste jeg ville innom i løpet av intervjuet.

Jeg oppdaget etter hvert at de samme spørsmålene virket ulikt på de forskjellige informantene. Noen ganger var åpne spørsmål nyttige og ga mye ”ekstra” informasjon, mens i andre tilfeller kunne ikke informantene komme på noe særlig å si med mindre jeg stilte ganske konkrete

spørsmål. Jeg antar at dette har sammenheng med flere ting: informantene er ulike personligheter – noen er mer snakkesalige enn andre, og noen av dem følte kanskje at vi allerede hadde vært innom de temaene de syntes var av interesse. En av informantene, for eksempel, var svært engasjert og snakkesalig, og da jeg mot slutten av intervjuet spurte om hun hadde noe hun ville tilføye, hadde hun egentlig lite å komme med. Dette kan nok være fordi hun tok mye av styringen av intervjuet helt fra begynnelsen av og derfor naturlig nok hadde fått sagt det hun ønsket å formidle. I dette intervjuet ble situasjonen slik at jeg kom med klargjørende oppfølgingsspørsmål etter at hun hadde snakket seg ferdig. I andre intervjuer var situasjonen motsatt: i begynnelsen var jeg nødt til å stille spørsmål for å få informantene til å snakke, og etter hvert som de ble tryggere på situasjonen, kom de med flere innspill på eget initiativ.

Jeg har vært opptatt av å unngå å gi inntrykk av at jeg ”vet” hva de syns og hvordan de har det før jeg har spurt, og jeg har forsøkt å reflektere over mine egne fordommer på forhånd. Siden forskeren er instrumentet i slike (kvalitative) undersøkelser er det viktig å vite mest mulig om hva slags instrument det er snakk om. Psykolog Jette Fog (1994) understreker dette som spesielt relevant med tanke på forskningsintervjuet. Også Widerberg (2001) fremhever viktigheten av å kjenne sin egen subjektive posisjon så godt som mulig, og anbefaler i den forbindelse forundersøkelser som minnearbeid og tematiske dagbøker, noe som også er nyttig for å få en mer mangfoldig og utfyllende forståelse av fenomenet en undersøker. Å være seg bevisst sin egen subjektivitet innebærer en anerkjennelse av at fullstendig nøytralitet og objektivitet ikke er mulig i samfunnsvitenskapelig forskning, fordi forskeren selv er en del av studieobjektet – samfunnet. Denne lærdommen har jeg tatt inn over meg i arbeidet med oppgaven, og selv om jeg ikke systematisk skrev ned minner eller gjorde bruk av noen tematisk dagbok, brukte jeg mye tid på å tenke over mine egne erfaringer, og hva de har betydd for mine holdninger og innstilling til temaet. Jeg vokste opp med en utarbeidene far og en hjemmeværende mor, og som barn var en slik organisering av familien det naturlige for meg.

Refleksjoner rundt slike erfaringer har gjort meg mer bevisst at vestlige kvinner ikke alltid er så karrierebevisste og frigjorte som en noen ganger kan få inntrykk av gjennom en del fremstillinger av ”den vestlige kvinnen”. Det har også gitt meg en viss kjennskap til den belastningen det kan være å kategoriseres som ”umoderne”, slik muslimske kvinner ofte fremstilles. Mitt inntrykk før datainnsamlingen begynte besto i at å oppfattes som ”umoderne”

av andre er forbundet med en form for skam, men også med stolthet over å stå i mot presset og ”gå sin egen vei”. Delvis hadde jeg nok en forventning om å finne et lignende mønster hos informantene, i alle fall blant de med mer ”tradisjonelle” holdninger til kjønnsrollemønstre og likestilling.

I forkant av intervjuene gjorde jeg det klart at de ikke skulle *prestere* noe som helst, men fortelle meg om sine erfaringer, oppfatninger og meninger. Likevel tror jeg noen av dem følte en slags ”prestasjonsangst”, for flere av dem ga uttrykk for at de håpet de hadde greid å svare tilfredstillende på det jeg hadde spurt om, og at det de hadde sagt kunne brukes i oppgaven. Jeg tror denne usikkerheten deres rundt hva som skulle til for å være en god informant kommer av flere årsaker. Kanskje hadde de ikke vært med på denne type intervju før, og var usikker på ”formen” og hvordan det egentlig skulle være. En av dem spurte meg faktisk rett ut om det: *Jeg vet ikke hvordan dette intervjuet her skal pågå, på hvilket plan du vil ha det? Om arbeidslivet, det personlige livet, eller om likestilling generelt?*

Ved noen anledninger fikk jeg inntrykk av at de gjerne ville være ”flinke” og vise at de hadde de ”riktige” verdiene i forhold til en norsk standard som de kanskje antok at jeg representerte. Noen av dem virket ivrige etter å understreke hvor positivt og bra de syntes likestilling var. Når jeg sier at de ønsket å ”vise” at de hadde disse verdiene mener jeg ikke at jeg ikke tror de faktisk sitter med de holdningene de gir uttrykk for, men at noen holdninger ble viktigere å formidle til meg enn andre. Andre ganger virket det som de ønsket å ”motbevis” stereotype oppfatninger og fordommer de kanskje hadde møtt hos nordmenn tidligere, eller kanskje basert på inntrykk fra media. Dette ble tydelig når de uoppfordret kom med kommentarer om at de ikke var undertrykte, at foreldrene hadde gitt dem mye frihet under oppveksten, at de kledde seg som de ville og lignende.

Det var også et par av informantene som nærmest unnskyldte seg og sa at andre sikkert hadde mer å fortelle enn det de selv hadde, noe de begrunnet med at de ikke var ”typiske” muslimer (det kom etter hvert frem at de da mente muslimske kvinner som var aktivt praktiserende, ba, fastet, dekket håret med hijab og var underordnet familiens mannlige medlemmer). Det var denne gruppen de antok jeg var mest interessert i å snakke med. Jeg forsikret dem da om at det nettopp var *mangfoldet* og de ulike måtene å være muslim på som var interessant for meg.

Slike tendenser kan være til stede i mange tilsvarende forsker - informantrelasjoner, men det at jeg tilhører den etnisk norske majoriteten mens informantene tilhører en minoritet her i landet har muligens hatt en forsterkende effekt. Ulikheten i min og deres bakgrunn kan ha medført en mer skeptisk holdning til meg enn om jeg hadde vært ”en av dem”. Dessuten står kjønn og likestilling, som nevnt i innledningskapittelet, svært sentralt når skillelinjene mellom ”oss” og ”dem” aktiveres i norsk innvandringsdebatt. Og det føltes som et vanskelig tema å ta opp – trodde de at jeg ønsket å provosere? Ville temaet i seg selv fungere som en understreking av dem som annerledes fra meg, uansett hvilken innfallsvinkel jeg valgte? Bredal (1993: 1) skriver i innledningen til sin hovedfagsoppgave at hun var redd for ”i det hele tatt å mene noe om noen Andre”, og det ubehaget kjenner jeg meg igjen i.

Generelle maktforhold i samfunnet kan virke inn på konkrete møter mellom mennesker og påvirker både hva vi forventer av hverandre og hvordan vi tolker det vi opplever.

Majoritet/minoritets – forholdet gjorde det derfor ekstra viktig for meg å vise at jeg var interessert i deres erfaringer og oppfatninger, og ikke hadde til hensikt å ”teste dem” eller belære dem. Jeg tror forskningsintervjuets vektlegging av å *lytte* til det intervjupersonen har å si (Fog 1994), var til stor hjelp for å få dette budskapet igjennom på en troverdig måte. Nøyaktig hvordan jeg fremsto for informantene under intervjuet kan jeg selvsagt ikke være sikker på, men jeg opplevde at vi hadde en god tone, at de ønsket å dele tankene sine med meg, og at de tok både meg og temaet seriøst.

I løpet av intervjuene oppdaget jeg dessuten at vi ikke bare var ”andre” for hverandre. Vi tilhørte også flere av de samme kategoriene, og jeg opplevde at jeg hadde mye til felles med informantene: Som meg er de unge kvinner, og de står overfor mange av de samme utfordringene og valgene som meg med tanke på å skaffe seg en karriere, om og når en vil stifte en familie, og generelt det å finne seg til rette i en moderne verden med mange muligheter og motstridende krav. Personlige egenskaper ved de enkelte informantene og den umiddelbare kontakten oss i mellom hadde også betydning for hvordan de ulike intervjuene forløp. Den personlige kjemien spilte inn og påvirket hele intervjusituasjonen, og sannsynligvis også delvis hva slags informasjon jeg endte opp med.

Slik Kvale (1997:20) skriver, bør en ikke la seg lure til å tro at kvalitative intervjuer er en lettvinnt metode, og det har jeg også fått erfare. Likevel tror jeg gjennomføringen av intervjuene generelt har fungert bra, selv om noe selvsagt alltid kunne ha vært gjort bedre.

Spesielt før det første intervjuet var jeg ganske nervøs, men etter hvert som jeg ble tryggere på meg selv gled intervjuene lettere. Jeg ble også flinkere til å slippe guiden og være i situasjonen, noe jeg mener at også synes i kvaliteten på materialet.

2. 6. Etiske betraktninger

Å ivareta en balansegang mellom nærhet og distanse er av stor betydning for å greie å holde på den spesielle rollen en forsker har til sine informanter (Album 1996). For meg ble det viktig å skape tillit hos informantene ved å la dem forstå at informasjonen de kom med ikke ville misbrukes og at jeg ville respektere anonymiteten deres. I tillegg forsøkte jeg å vise at jeg hørte etter når de snakket og forsøkte å forstå det de sa på en rimelig måte. Jeg ønsket at de skulle føle seg sikre på at det de fortalte ville tolkes og brukes rettferdig og forsvarlig.

For å oppnå denne tilliten i størst mulig grad har jeg passet på å innhente informert samtykke fra alle informantene i forkant av intervjuet. Til det brukte jeg et informasjonsskriv der jeg hadde gjort rede for intervjuets tema, antatt varighet og løfte om 100% anonymitet, samt en kort beskrivelse av sosiologifaget og hva en masteroppgave er. Jeg oppgav også mitt eget telefonnummer og e-mailadresse slik at de enkelt kunne få tak i meg senere hvis de skulle ønske det. I tråd med retningslinjene fra Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH) (2000), ble informasjonen presentert skriftlig på en så lettfattelig måte som mulig. Ved hvert intervju gjennomgikk jeg likevel informasjonen muntlig, og spurte om det var noe de lurte på før jeg skrudde på opptakeren. I tillegg ba jeg dem signere et eget skriv på at de hadde mottatt og forstått informasjonen og ønsket å delta på intervju. Jeg valgte å innhente skriftlig informert samtykke fordi det føltes tryggere i forhold til at de virkelig hadde forstått hva de sa ja til.

Det er selvsagt ikke nok bare å skape et tillitsforhold. Minst like viktig er det å følge opp denne tilliten. Slik NESH' retningslinjer foreskriver har jeg vært nøye med å beskytte informantenes anonymitet, og signaturer og navnelister ble makulert før innlevering av oppgaven. Også i analysearbeidet har jeg strebet etter å behandle materialet og informantene konfidensielt og med respekt.

Etiske aspekter ble også aktuelle under utformingen av intervjuguiden, siden temaet kan være litt brennbart. Om likestillingens rolle som symbol på forskjellene mellom oss vestlige nordmenn og muslimene gjorde *meg* usikker og ille berørt, så ikke temaet ut til å være noe problem for informantene. Tvert om fikk jeg inntrykk av at de syntes det var hyggelig å bli spurt og interessant å snakke om temaet. Flere tok selv opp kontroversielle tema som tvangsekteskap og omskjæring. Det lot heller ikke til å være noe problem for dem å snakke om kropp, sex eller alkohol.

3. KJØNN OG LIKESTILLING I ET FLERKULTURELT SAMFUNN

I dette kapitlet går jeg inn på ulike aspekter ved kjønn og likestilling i en flerkulturell kontekst. Med det ønsker jeg å belyse hvilke kulturelle ressurser informantene har til rådighet og bruker i tematiseringen av likestillingsbegrepet. Likestilling kan forstås på to relaterte nivåer. På det ideologisk-teoretiske plan er likestilling en politisk idé om hvordan forholdet mellom kjønnene er og bør være. For det andre handler likestilling om hvordan vi organiserer kjønn i hverdagen: hva vi faktisk gjør i praksis. Med utgangspunkt i dette skillet vil jeg først se på likestilling innenfor islam, og så i en norsk, vestlig kontekst.

3. 1. Islam og kjønn: Idealer, praksis og forandring

Relasjonen mellom mann og kvinne er utførlig behandlet både i Koranen, *hadith* og *Shari'a* (Thorbjørnsrud 2001a). Islamsk rettspraksis forstås og brukes på forskjellige måter, men i prinsippet har den betydning for alle livets sider. Særlig reglene om ekteskap, arverett og skilsmisse er blant de punktene som har vist seg å ha negative konsekvenser for kvinner (Vogt 2001). Flere studier har vist hvordan krav om dydighet og moralsk motiverte regler ofte håndheves strengere overfor kvinner og jenter enn gutter og menn, også blant muslimer i Norge (Østberg 2003, Prieur 2004, Jacobsen 2002). Den kjønne skjevheten gjelder særlig for områder knyttet til seksualmoral, som krav om påkledning og tilbakeholdenhet overfor det annet kjønn. Muslimske jenters seksualitet er ofte underlagt strengere kontroll enn gutters. Om dette faktisk handler om religion, tradisjoner eller andre ting er det ulike meninger om, men det er uansett klart at det finnes Koranvers som fra mitt ståsted vanskelig kan forstås annerledes enn som et forsvar for menns autoritet over kvinner:

Menn har bestyrerautoritet for kvinner på grunn av det som Gud har utstyrt noen av dere med fremfor andre, og på grunn av de utgifter de bærer. Derfor skal rettskafne kvinner være lydige og bevare det som er hemmelig, fordi Gud ønsker det bevart. Dem, fra hvem dere frykter oppsetsighet, skal dere formane, - send dem til sengs og gi

dem stryk. Hvis de så er lydige, så forfølg ikke saken. Gud er opphøyet, stor. (Koranen 4: 38/34, som referert i Roald 2005).

Likevel har flere tatt til orde for at vers som dette kan tolkes på ulike måter, og at det ikke nødvendigvis må forstås som et påbud om mannlig autoritet (Roald 2005: 56 – 57). Flertydighet og nyanser kan lett forsvinne når Koranen oversettes, og ifølge Roald har andre oversettere ikke forstått den første setningen i det ovennevnte verset som at menn har bestyrerautoritet over kvinner, men som at de skal ha *ansvar og omsorg* overfor dem. Videre hevder Roald (2005: 61) at når det står at mannen kan ”gi kvinnen stryk” er det snakk om et symbolsk slag med en liten pinne som muslimene på Muhammeds tid brukte som tannbørste. Og mange mener at Koranen aktivt kan og bør brukes i kampen *for* kvinners rettigheter (Roald 2005). Ifølge den irakiske teologen og muslimen Haifaa A. Jawad (1998) (nå ansatt ved University of Birmingham i Storbritannia) hadde kvinner i før-islamsk tid tilnærmet ingen verdi. Jawad (1998) og den muslimske jussprofessoren Shaheen Sardar Ali (2000) illustrerer kvinners ikkeeksisterende status på denne tiden ved å vise til at det var forbundet med så stor skam å få et jentebarn at mange valgte å ta livet av sine nyfødte døtre ved å begrave dem levende. Islam avskaffet brutale skikker som denne, og representerte intet mindre enn en revolusjon hva angår kvinnefrigjøring, hevder de. Islams historie som forkjemper for kvinners rettigheter er forbundet med mye stolthet blant muslimer som taler kvinners sak, tydelig for eksempel hos Jawad (1998), som lister opp kvinners rettigheter innen ekteskap og skilsmisse, arverett, utdanning, arbeid utenfor hjemmet og politisk aktivitet.

Samtidig er dette en stolthet med bismak, for når det kommer til etablert praksis blir disse rettighetene ofte ikke realisert. Jawad (1998) uttrykker skuffelse over at kvinners faktiske situasjon i muslimske samfunn ikke stemmer overens med det de mener er de sanne islamske idealer.

Kanskje kan noe av dette spriket mellom idealer og praksis forklares med det den muslimske jussprofessoren Shaheen Sardar Ali (2000) og Anne Sofie Roald (2005: 34), påpeker, nemlig at uansett hvor revolusjonær islam var på den tiden, var et fullstendig brudd med fortiden og resten av samfunnet ikke et reelt alternativ. Derfor vil mange av de rettighetene kvinner ble innvilget i islams tidlige historie ikke fremstå som tilfredsstillende sett i lys av det moderne samfunnet. Roald understreker at dette også er tilfelle for andre religioner, som kristendommen og jødedommen, men hevder at den naturlige utviklings- og

moderniseringsprosessen i større grad er blitt hindret av et konservativt samfunnsmønster i islam. Derfor har mange av de islamtolkningene som fortsatt anses som gyldige sin opprinnelse i en annen tid og et annet samfunn enn det de fleste muslimer lever under i dag (Ali 2000, Roald 2005).

Ali (2000) og Roald (2005) legger vekt på at religioner og religiøse skrifter alltid må *tolkes* av mennesker, og mener det er langt fra uproblematisk å hevde at ”islam sier” et eller annet. Betydningen av det Koranen sier kan forstås, tolkes og praktiseres på ulike måter, og ikke alle vil finne det samme budskapet. Siden det tradisjonelt er menn som har stått for denne tolkningen, har kvinners korantolkninger blitt usynliggjort, et synspunkt Ali (2000) deler med den kvinnelige muslimsk lærde Amina Wadud (1999) og den muslimske professoren i internasjonale studier, Asma Barlas (2002).

Roald (2005: 39) hevder dessuten at påvirkningen fra den sosiale og kulturelle konteksten aldri har blitt erkjent i muslimsk litteratur. De lærdes tolkning har blitt forstått som et forsøk på å finne frem til den ”opprinnelige regelen”, og tolkningene har derfor ikke blitt sett på som tolkninger, men som tilnærmet ufeilbarlige og absolutte. Også Ali påpeker at ”bokstavelige” tolkninger ofte har ført til diskriminering av kvinner (Ali 2000: 40 - 41). Hun argumenterer for at kontinuitet og utvikling er *innebygd i Koranen*, og at det faktisk at den ble til over en periode på nesten 23 år, i seg selv tyder på at en sentral del av islams filosofi faktisk er *fremskritt*.

Rabab al-Kassasbeh (2003: 21) hevder i et innlegg til en internasjonal konferanse for muslimske kvinner i London, at tradisjonelle tolkninger generelt har argumentert for komplementaritet i kjønnsrollemønsteret, noe som ofte også har betydd et hierarki der menn plasseres over kvinner. Hun hevder imidlertid at det nå er mange muslimske feminister som insisterer på at Koranens syn på kjønn skal leses i lys av vers som blant annet vektlegger lik offentlig deltakelse for troende av begge kjønn. Sett på denne måten behøver ikke et islamsk kjønnsrollemønster nødvendigvis å innebære komplementaritet, hevder hun. Den nye vinklingen er å finne både innad i muslimske land og blant muslimske minoritetsgrupper i vestlige land, påpeker al-Kassasbeh.

Uten å finne legitimitet i Koranens lære blir det ifølge Jawad (1998) og al-Kassasbeh (2003) tilnærmet umulig å nå frem til de mange som verdsetter den islamske troen som fundamentet

for sin identitet. Derfor *må* arbeidet for likestilling i muslimske miljøer operere innenfor det rammeverket som religionen fastsetter, hevder de.

Al-Kassasbeh (2003: 22) mener at den muslimske feminismen har oppnådd mye mer enn den sekulære i muslimske miljøer, noe hun forklarer med at sistnevnte ofte assosieres med “vestliggjøring”, og derfor lett kan oppfattes som en trussel mot det muslimske samfunnets autenticitet. For henne er det derfor essensielt at muslimske kvinner selv tar ansvar for sin situasjon ved å aktivt delta i definisjonen av hva som skal være religionens lære.

Innenfor islam finnes det altså flere formeninger om hvordan kjønn og likestilling skal forstås. Mange taler for en mer kvinnevennlig utgave av religionen enn den som for en stor del praktiseres i dag, og her kan det skilles ut to hovedretninger. Skillelinjene går primært langs ulike syn på religionen – som en evig og uforanderlig sannhet, eller som et komplekst og flertydig budskap som hele tiden er gjenstand for menneskelig tolkning.

Den ene retningen, her representert av Wadud (1999), Ali (2000), Barlas (2002) og Roald (2005), går ut på en idé om at en mer kvinnevennlig praktisering av islam må innebære en nytolkning og nylesning av de religiøse skriftene, med en sterkere vektlegging av de Koranversene som argumenterer for kvinners likeverd med menn. Kvinners ufordelaktige posisjon i mange muslimske samfunn forklares med at menn generelt har stått i en sterkere posisjon enn kvinner når det gjelder å definere hvordan skriften skal tolkes.

Den andre retningen vil motsette seg begreper som “nytolkning”, fordi det insinuerer en relativitet i skriften de ikke kan akseptere. Representantene for denne retningen, blant annet Jawad (1998) og i noe mindre grad al-Kassasbeh (2003), ser sannhetsinnholdet i Koranen som absolutt og derfor nettopp *ikke* flertydig. De er imidlertid overbevist om at den sanne forståelsen av islam gir kvinner langt høyere status enn det som er realiteten i mange muslimske samfunn i dag. Ifølge denne retningen er løsningen for å oppnå likestilling mellom muslimske kvinner og menn å fjerne spriket mellom ideal og praksis ved å finne tilbake til det opprinnelige og egentlige islam.

Med utgangspunkt i de ulike oppfatningene omkring kjønn er det klart at det eksisterer et potensial for kvinnefrigjøring blant muslimer som ikke krever en avvisning av religionen. Samtidig er det klart at mange tolkninger av Koranen har ført til diskriminering av kvinner, og

at det er disse tolkningene som har lagt mye av grunnlaget for muslimsk praksis. Det er grunn til å tro at den mannlige, religiøse eliten er en viktig årsak til at kvinnediskriminerende praksisformer er utbredt i så stor grad blant muslimer, og at religionen kan komme til å forandres i en mer likestilt retning etter hvert som kvinner i større grad slipper til med sine tolkninger. I hvor stor grad Koranen faktisk predikerer likestilling mellom kjønn kan jeg ikke gi noe endelig svar på her, men selv om mange muslimske kvinner mener at den gjør nettopp det, vil ikke det i seg selv være tilstrekkelig for å sikre muslimske kvinners likeverd med muslimske menn. Som Fatima Husain (2003) uttrykte det på den ovenfor nevnte kvinnekonferansen i London: *Although we have support from Allah for our struggles, it would help if the men would also be supportive.*

Jeg skal nå bevege meg inn på idealer og praksiser knyttet til kjønn i det norske samfunnet.

3. 2. Kjønn og likestilling i Norge

Hvorvidt en kan si at det er likestilling mellom menn og kvinner i Norge i dag er et definisjonsspørsmål, og hvordan likestilling skal defineres finnes det mer enn én mening om. Ifølge statsviter Beatrice Halsaa (1996: 142) finnes det i alle fall seks retninger innenfor feministisk teori, som alle er eller har vært til stede i norsk kvinneforskning og påvirket norske forståelser av likestilling og kjønn: Liberalistisk feminisme, marxistisk feminisme, eksistensialistisk feminisme, radikal-feminisme, sosialistisk feminisme og post-strukturalistisk feminisme. Her diskuterer jeg likestillingsbegrepet ut fra et grovere skille mellom en liberalistisk og en sosialistisk form for feminisme. Jeg mener disse retningene er mest relevante i forhold til norsk likestillingspolitikk, og når det gjelder idealer og praksiser knyttet til kjønn i Norge.

Halsaa (1996: 142 - 144) tar utgangspunkt i at feminisme er en politisk og sosial bevegelse for å endre samfunnet, der målet kan uttrykkes på ulike måter og der både fremgangsmåtene og forståelsen av problemenes karakter, varierer. Det finnes med andre ord stor variasjon innenfor feministiske teorier, men en kan likevel si at de deler noen felles grunnverdier. Kvinnefrigjøring, likestilling og kamp mot undertrykking og diskriminering av kvinner er noen av feminismens mest sentrale verdier. Det kan slås fast at i alle fall noe av denne

ideologien er til stede i det norske samfunnet: Likestilling, eller ”kjønnsbalanse,” er en offisiell målsetning og en viktig fellesverdi i Norge, skriver sosiolog Mari Teigen (2001). Også beslutninger fattet fra politisk hold vitner om et ideal om likestilling. Regjeringens målsetning er minst 40 prosent styrerepresentasjon av begge kjønn, både i offentlig eide og i private allmennaksjeselskaper, melder Barne-og familiedepartementet.

Statsviteren og feministen Susan Moller Okin (1999: 10) definerer feminisme som ”ideen om at det ikke skal være ufordelaktig å være kvinne, at kvinner skal tilkjennes menneskelig verdighet på lik linje med menn, og at kvinner skal ha muligheten til å leve like berikende og fritt valgte liv som menn kan” (min oversettelse). Hvis en legger Okins definisjon til grunn, kan spørsmålet om Norge er et likestilt samfunn besvares ved å undersøke i hvor stor grad de kriteriene hun setter opp er oppfylt. Slike kriterier vil i praksis være svært vanskelige å måle, men definisjonen hennes kan likevel være et nyttig utgangspunkt for å få en forståelse av hva likestilling innebærer, og hvilke variasjoner rundt temaet som er å finne i norsk virkelighet.

For mange betyr likestilling at menn og kvinner har de samme *formelle* rettighetene og at hvert enkelt individ har krav på respekt som menneske. Denne forståelsen av likestilling bygger på en liberalistisk tankegang – nærmere bestemt det Halsaa (1996) kaller liberal-feminisme. Grunntanken er retten til individuell frihet, og idealet er at alle bør behandles *likt* så langt det er mulig. Likevel åpner liberalfeminister for kjønnsspesifikke lover der de ser at det er nødvendig, som for eksempel i form av spesifikke tiltak i arbeidslivet og utdanningssystemet. Ifølge denne definisjonen er Norge i alle fall et tilnærmet likestilt samfunn i dag. Kvinners rettigheter er lovfestet på lik linje med menns, og individuell frihet og selvbestemmelse er verdier som står sterkt for begge kjønn. I prinsippet er det bred politisk enighet om at likestilling er et gode som bør etterstrebes, og at det har verdi som en selvstendig politisk målsetting (Teigen 2001 og Prieur 2004).

Mer sosialistisk inspirerte feminister vil peke på at kjønn likevel objektivt sett er en av de viktigste strukturerende faktorer i samfunnet. For eksempel er arbeidsmarkedet i Norge klart kjønnsdelt, både ved at menn tjener mer enn kvinner, og at kvinner og menn er konsentrert i ulike typer yrker, slik likestillingskoordinator i SSB, Toril Sandnes (2005) viser. Om du er kvinne eller mann har stor innvirkning på din sannsynlighet for å ende opp som bedriftsleder, sykepleier, rørlegger eller sekretær. Ragni Hege Kitterød (2004) viser i en artikkel i

Samfunnsspeilet at norske menn og kvinner følger et ganske tradisjonelt mønster også når det gjelder arbeidsdeling i hjemmet.

Ved å vise til slike fakta kan det argumenteres for at formell likestilling ikke er tilstrekkelig, fordi samfunnet, etter århundrer med mannlig dominans, er bedre tilrettelagt for menn enn for kvinner. Ifølge dette synet må den skjevheten som eksisterer i utgangspunktet utjevnes hvis menn og kvinner skal likestilles. Hvis ikke, vil den ene (mannen) stille med et forsprang i forhold til den andre (kvinnen).

Det kan imidlertid argumenteres for at slike omstruktureringer i samfunnet tar tid, og at viktige endringer tross alt er på gang. Sandnes (2005) viser at det har vært en klar utvikling mot større likhet mellom kjønn i Norge de senere årene innenfor sentrale samfunnsområder som utdanning, arbeidsliv og i politikken. For eksempel tar jentene igjen guttene på et stadig høyere nivå i utdanningssystemet, og de siste 20 årene har det vært flere kvinnelige enn mannlige studenter. Sandnes legger til at utdannings – og yrkesvalg likevel er kjønnsdelt, og at de fleste kvinner fortsatt er å finne innenfor lavtlønnede yrker. Tross de nevnte politiske intensjoner finner vi store forskjeller i kjønnsfordelingen i styrever, både i offentlig eide selskaper og private allmennaksjeselskaper. I allmennaksjeselskapene er bare 17 % av styremedlemmene og 2,5 % av styrelederne kvinner (Sandnes 2005).

Generelt kan en si at likestillingen går fremover, og at kvinner har fått en stadig viktigere posisjon i norsk offentlighet de senere årene. På den annen side er det fortsatt relativt store forskjeller mellom kvinner og menn, for eksempel i arbeidslivet, både når det gjelder hva slags type jobber de har og hvor mye de tjener (Sandnes 2005). Når det gjelder arbeidsdeling i hjemmet er inntrykket at en del i alle fall har et ideal om likestilling, men at den faktiske arbeidsfordelingen likevel følger et ganske tradisjonelt kjønnsrollemønster (Kitterød 2004).

I og med at idealer om likestilling mellom kjønn står såpass sterkt samtidig som de faktiske forskjellene er såpass store, kan det sies at det eksisterer et sprik mellom idealer og praksis også innenfor den norske konteksten, slik vi så det i kapitlet om kjønn og islam. Det er likevel en viktig forskjell her: selv om det også eksisterer idealer om likestilling mellom kjønn blant mange muslimer, har kvinnekriminerende korantolkninger lenge hatt en dominerende posisjon innenfor islam og påvirket kvinners stilling både innenfor familien og samfunnet for øvrig i negativ retning (Ali 2005). Tilsvarende idealer som plasserer mannen over kvinnen

mener jeg ikke er å finne i det norske samfunnet på samme måte. Selv om noen sitter med slike idealer, har de ikke noen *dominerende* posisjon i samfunnet i dag. Slik Prieur (2004: 49) skriver, er det stor forskjell på det å leve med subtile former for illegitim mannsdominans, og å leve med eksplisitte former for legitim mannsdominans. Å sammenligne norske likestillingsideal- og praksiser med islamske er imidlertid ikke helt uproblematisk fordi en da sammenligner to ulike størrelser. På den ene siden er det snakk om verdier og praksisformer i en sosial, politisk og kulturell *nasjonal* kontekst, mens det på den andre siden handler om religiøse skrifter tolket på en rekke ulike måter innenfor et bredt spekter av tradisjoner, kulturer og geografiske områder. Likevel gir det mening å si at ”norske kjønnsforståelser” hører til under en vestlig tradisjon, mens de ”islamske” hører til under en ikke-vestlig. Poenget her er å skissere opp noen forskjeller og likhet for bedre å kunne forstå de muslimske kvinnenenes utgangspunkt med tilhørighet både til islam og det norske.

For muslimske kvinner i Norge kan vestlige bilder av islam og kjønn få relativt stor betydning. Slike bilder kan forstås som en type *diskurs* i Widerbergs (2001: 138) betydning av ordet. Diskurser er, ifølge Widerberg, metasamtaler med strukturerte overbevisninger, kunnskapsformer og logikker som virker inn på våre forventninger om hvordan ting er. I vestlige diskurser om islam og kjønn skapes det forventninger om muslimske kvinner som underdanige, passive og lite selvstendige. Denne diskursen har en dominerende posisjon i det norske samfunnet, men det betyr ikke at den har monopol. Slik Widerberg skriver kan flere motstridende diskurser eksistere side om side. Også når det gjelder forestillinger om likestilling og islam finnes det metasamtaler som står i opposisjon til den dominerende diskursen. Aktørene i samfunnet forholder seg til de ulike metasamtalene og posisjonerer seg ved å snakke gjennom dem, reprodusere og utfordre dem (Widerberg 2001). Når det gjelder metasamtaler omkring likestilling og islam sett i forhold til likestilling og det vestlige, er det særlig to motstridende retninger som kan identifiseres. De to retningene kan knyttes til begrepene *orientalisme* og *omvendt orientalisme* – betegnelser på to overgripende diskurser som gir ulike svar på spørsmålet om hvem de muslimske kvinnene er. Vi skal nå se litt nærmere på hva som er *innholdet* i disse metasamtalene, og hvilke forventninger de skaper.

3. 3. Vestlige bilder av islam og kjønn

Det er en utbredt oppfatning at feminismen som teoretisk og politisk retning tilhører vestlig tanketradisjon og er en arv fra opplysningstida i Europa. Beatrice Halsaa (1996: 142) tid- og stedfester feminismens opprinnelse her, med særlig vekt på den franske revolusjonen og ideene den representerte om mennesket som et fritt, fornuftig og selvstendig individ.

Islam, derimot, har på mange måter fått rollen som en slags motsetning til feminismen. Tolkninger og praktiseringer av Koranen som har nedvurdert kvinner i forhold til menn, har som nevnt fått stor innflytelse i den islamske verden og påvirket mange muslimske kvinners liv i negativ retning (Ali 2000, Roald 2005). Samtidig er det også slik at en bokstavelig lesning av i alle fall enkelte Koranvers vanskelig kan ses som annet enn at mannen gis makt over kvinnen. Slike fakta har gjort muslimske kvinners stilling til et hett tema også i den vestlige verden: delvis basert på faktaopplysninger, delvis på bestemte forestillinger om ”de andre”, har islam fått status som en kvinnefiendtlig religion. Sett med vestlige øyne fremstår muslimske kvinner ofte som undertrykte ofre for den patriarkalske kulturen de tilhører. Dette er tydelig i debatter om konflikten mellom feminisme og multikulturalisme, der mange vestlige feminister hevder at å akseptere minoriteters og innvandrergруппers kulturer er uheldig fra et kvinnesynspunkt. I sosialantropolog Tordis Borchgrevinks (2002) formulering, har likestilling blitt ”det vestlige demokratiets hodepine”.

Susan Okin (1999) og den norske sosialantropologen Unni Wikan (2002) er blant de som mener at det multikulturalistiske idealet er problematisk fordi mange av de kulturene ikke-vestlige innvandrere bosatt i vestlige land kommer fra, er kvinneundertrykkende i større grad enn den vestlige majoritetskulturen. Fra et menneskerettslig synspunkt, hevder Okin, kan ingen påberope seg rettigheter som går på bekostning av andre. Derfor oppstår visse problemer når en gruppe som undertrykker sine egne medlemmer innvilges kollektive rettigheter i kraft av sin posisjon som minoritetskultur. Okin kritiserer multikulturalismen for å relativisere verden i en slik grad at den tvinges til å akseptere kulturer med kvinneundertrykkende praksiser, noe hun mener er moralsk uforsvarlig. Også Wikan mener at vi i Vesten har gjort muslimske innvandrerkvinner en bjørnetjeneste ved å akseptere og beskytte kulturen de er en del av.

Okins (1999) og Wikans (2002) feministiske kritikk av multikulturalismen er et argument for at det må være lov å mene at noe er bedre enn noe annet, også når det innebærer en kritikk av minoritetene i et land. Slik Wikan og Okin bruker denne argumentasjonen har den mye for seg. Det problematiske ligger i den formen den ofte tar i media og offentlige debatter, der ”det som er bedre” nesten alltid tillegges den vestlige majoritetskulturen, mens minoritetskulturene assosieres med ”det andre” og kritikkverdige.

Én som har stilt seg svært kritisk til vestlige forståelser og fremstillinger Orienten, orientalere og muslimer er den palestinske litteraturviteren Edward W. Said (2001). Said mener at det eurosentrisk synet på orienten – som han kaller *orientalisme* – har vært nedfelt i menneskers tankemønstre helt siden før kolonitiden. Orientalismen, sier Said (2001: 49), er en symbolsk struktur med et begrenset ordforråd som styrer hvilke oppfatninger om Østen det er mulig å ha, og legitimerer europeeres behandling av orientalere som *et fenomen med faste særtrekk*. Han viser blant annet til Henry Kissinger (1974), som skiller mellom ”de utviklede land” (Vesten) og ”de utviklede” (Østen). Kissingers argument er at landene i ”vår” del av verden, i motsetning til ikke-vestlige land, har endret sin måte å tenke på gjennom den newtonske revolusjon. Said (2001: 55) skriver: *det han vektlegger er så ubestridelig at det ikke behøver å underbygges spesielt. Vi hadde vår newtonske revolusjon, de hadde det ikke. Som tenkere er vi bedre enn dem.*

Geografisk omfatter Orienten et litt uklart avgrenset område i Asia – deriblant India, Pakistan og Midtøsten, men Said (2001: 85) legger til at den *islamske* orienten har en spesiell posisjon som Vestens motsats. Han mener dette har sammenheng med at muslimene var de eneste som utgjorde en virkelig politisk, økonomisk, militær og intellektuell utfordring for europeerne. I tillegg, påpeker Said, lå de islamske kjerneområdene ubehagelig nær Europa og kristendommen, både kulturmessig og geografisk – i Det Nære Østen.

Fiendebildet av muslimene er, ifølge Thorbjørnsrud (2001a: 38 - 41) sannsynligvis orientalismens mest seiglivet forestilling. ”Orientalistiske” beskrivelser er fremdeles en sentral del av den norske diskursen om muslimene, hevder hun, både i offentlige debatter og blant enkelte forskere. Og nettopp *kjønn* utgjør en svært sentral ingrediens her. Orientaliske kvinners nedverdiggende posisjon sammenliknet med sine vestlige medsøstre har ifølge Thorbjørnsrud hele tiden vært et gjennomgangstema i den orientalistiske diskurs: mer enn noe annet er det kjønnsrelasjonene blant muslimene som fungerer som ”bevis” for at de utgjør en

trussel mot den frie og likestilte verden. Også Roald (2005: 31) ser en kontinuitet i europeernes syn på muslimenes behandling av kvinner som strekker seg langt tilbake i historien og helt frem til i dag.

I andre halvdel av 1900-tallet begynte kvinnebevegelsen i Europa å vokse seg sterkere, og ”det muslimske kvinnespørsmålet” ble etter hvert en del av innvandrerdebatten også i Norge. Roald mener dette bidro til en ytterligere utbredelse av tanken om islam som en kvinnefiendtlig religion. Påfallende ofte dreier det seg om hvordan muslimske menn behandler muslimske kvinner når muslimer gjør noe negativt ”på grunn av sin kultur” (Thorbjørnsrud 2001a, Jacobsen 2002, Farstad 2004a). Thorbjørnsrud (2001a) mener at slike beskrivelser har sitt utspring i en stereotyp forståelse av både etnisk norske og muslimske kvinner, der *vi* er opplyste, moderne og frigjorte, mens *de* er uvitende, tradisjonelle og undertrykte. Det orientalistiske perspektivet bidrar til at kvinnene blir bærere av stereotype negative egenskaper ved kvinnelighet, som passivitet og underdanighet (Farstad 2004b: 297). Som en konsekvens tvinges de ofte til å bekrefte skillet mellom vestlige kvinner som frigjorte og seg selv som ofre hvis de vil bli hørt og *trodd* i den offentlige debatten.

Filosofen Will Kymlicka (1999), ifølge Okin en av vår tids fremste forkjempere for kulturelle grupperettigheter, hevder at det ikke finnes noen grunnleggende motsetning mellom ønsket om å beskytte minoritetsgrupper, og ønsket om å beskytte kvinner som er medlemmer av disse minoritetene. Kymlicka (1999: 34) argumenterer for at forkjempere for kvinners rettigheter har mye til felles med forkjemperne for minoriteters rettigheter, og at ingen av dem er tjent med å stille seg opp mot hverandre.

Kanskje kunne en heldigere formulering være å si at visse *praksiser*, heller enn kulturer, ikke kan aksepteres. Slik jeg ser det vil en slik tilnærming være både etnosentrisk og mer praktisk gjennomførbar. Hvis vi skal tro Nøhr Larsen (2004: 15), som skriver at å tilby pikene en aktiv forhandlerrolle fremfor en offerrolle er hovedveien til integrasjon, kan det ikke være noen god strategi å fremstille muslimske kvinner som forsvarsløse nikkedukker som *bare bukker og neier foran mannfolka*, slik en av informantene, Yasmin, uttrykte det.

3. 4. Å snu verden på hodet

Nå er det selvsagt ikke alle som aksepterer en slik fremstilling av seg selv, eller uten videre går med på å bli definert utenfra. Mange tar til motmæle, og en del minoritetskvinner argumenterer for at vestlige kvinner slett ikke er så frigjorte som de selv tror. En av Bredals (1993) informanter sier at hun forbinder moderne kvinner med ”ufrie kvinner” fordi de sitter stivt og snakker, og ikke kaster seg løs og danser fritt når det er familiefester og brylluper. Selv om dette kan virke som et lite betydningsfullt poeng, innebærer det en kritikk av forestillingen om den vestlige kvinnen som den frigjorte, og dessuten en omdefinering av frihetsbegrepet, der den vestlige definisjonen ikke gis monopol.

Etnosentrisme er imidlertid ikke forbeholdt vestlig kultur. Indiske Wahiduddin Khan (2000), en lærd muslim med stor innflytelse i den islamske verden, er like overbevist om at islamsk tenkning er overlegen, som Henry Kissinger er om at vestlig tenkning er det. Mens Kissinger holder Newton frem som sitt bevis, gir Khan islam og profeten Muhammed æren for at verden har gått fremover: *...Islam was originally responsible for putting an end to the age of myth and superstition and heralding the new era of enlightenment* (Khan 2000: 18).

Ifølge Narayan (1997: 19) var det helt fra begynnelsen av viktige deler av antikolonistbevegelsen som sa seg enige med kolonimaktens definisjon av vestlige og ikke-vestlige verdier som grunnleggende motsetninger til hverandre, men snudde bildet til egen fordel, slik at den ”innfødte kulturen” representerte de gode og riktige verdiene, mens det moderne Vestens kultur var korrumpert og degenerert. Kjønnssrollemønstre og praksiser knyttet til kvinnens stilling i samfunnet var også på denne siden et sentralt aspekt, og som Narayan påpeker var diskursen om den ”indiske kvinnen” bemerkelsesverdig lik de britiske kolonimaktens ”viktorsianske kvinne”. Den syriske filosofen Sadiq al-Azm har betegnet dette standpunktet som ”omvendt orientalisme” (al-Azm i Thorbjørnsrud 2001a: 37). Ifølge dette perspektivet er det ikke muslimske kvinner det er synd på, men vestlige. Et slikt syn er like essensialistisk som orientalismen – bare omvendt: den islamske verden representerer den høyverdigste sivilisasjon mens den vestlige verden er i ferd med å ødelegges av korrupte og umoralske verdier (Thorbjørnsrud 2001a).

Jeg mener den marokkanske sosiologen Fatima Mernissi (2001) kan forstås som en representant for en slik omvendt orientalisme. Mernissi vokste opp i et harem, og beskriver

Vesten (heller enn Østen) som gjennomsyret av kvinneundertrykkende verdier. Hennes standpunkt står i skarp kontrast til antakelsen om at den største utfordringen for feminismen i dag er å finne en vei som kan ivareta et kulturelt mangfold uten å undergrave vestlige verdier om likestilling mellom kjønn (Okin 1999, Wikan 2002). Mernissi argumenterer for at Vestens syn på kvinner og menn er å finne langt tilbake i vestlig kulturarv, og spesielt i Kants filosofi: i vestlig tenkning er skjønnhet og intelligens motsetninger – skjønnhet er feminint, intelligens maskulint, og derfor tvinges vi til å velge mellom å være vakre, feminine og dumme, eller stygge, ukvinnelige og intelligente, hevder Mernissi. Mernissis konklusjoner kan virke noe forhastet, men det kan være verdt å merke seg psykolog Nancy Etcoffs (1999: 83) analyse av sammenhengen mellom fysisk attraktivitet og suksess på arbeidsmarkedet. Etcoff skriver i en vestlig kontekst, og viser at pene menn lettere ansettes og får høyere lønn enn ”mindre pene”. For kvinner på arbeidsmarkedet, skriver Etcoff, er det mest lønnsomme å være *middels* attraktive.

Koblingen av skjønnhet og kvinnelighet skaper ifølge Mernissi urealistiske idealer om slankhet og ungdommelig utseende hos kvinner. Hun underbygger påstanden med eksempler fra kunst og populærkultur, og illustrerer poenget med en erfaring hun hadde da hun skulle handle et nytt skjørt i en butikk i USA. Ekspeditrisen hadde sagt at de ikke hadde hennes størrelse fordi hun var ”altfor stor”. Det urettferdige kravet om en perfekt kropp, og ydmykelsen når du ikke kan oppfylle den, kaller Mernissi ”*the size 6 harem*”. Dette tyranniet er ifølge Mernissi fraværende i den muslimske verden. Her går skillet i stedet mellom privat (det feminine) og offentlig (det maskuline): kvinnens domene er i hjemmet, og mannens i det offentlige rom, et skille hun riktignok anser for å være problematisk. Etter å ha sammenlignet det vestlige skjønnhetstyraniet med det muslimske haremet, konkluderer Mernissi likevel med at hun når som helst ville ha valgt islamsk kjønnssegregering foran vestlig skjønnhetstyran:

I thank you, Allah, for sparing me the tyranny of the “size 6 harem”. How can you stage a credible political demonstration and shout in the streets that your human rights have been violated when you cannot find the right skirt? (Mernissi 2001: 219)

Enten man er enig eller uenig med Mernissi i denne fremstillingen, er det interessant at vår vante forestilling om oss selv som frigjorte og muslimske kvinner som undertrykte, faktisk kan snus opp ned på. Jeg kjenner flere som priser seg lykkelige fordi de ikke er født som

muslimske kvinner. Hva betyr det at Mernissi takker Allah for at hun ikke er født som *vestlig* kvinne?

Jeg vil hevde at den omvendte orientalismen bygger like mye på stereotypiske forestillinger og er like unyansert som "originalen". Likevel er etnosentrisme i den vestlige verden et større problem, fordi de land som tilhører Vesten ofte er de landene som har mest makt. Dette gjelder ikke bare økonomisk og politisk, men også i form av *kulturell styrke*. Posisjonen som makthavere usynliggjør vårt perspektiv på verden *som et perspektiv*, og gjør at det fremstår som objektivt og selvfølgelig. Det er dette som ifølge Said (2001) muliggjør utøvelsen av orientalismen. Vår opplevelse av den "omvendte orientalismen" som unyansert og essensialistisk bør være en tankevekker i forhold til hvordan vår beskrivelse av verden kan se ut fra muslimenes side.

Som en kritikk av og et alternativ til det orientalistiske og det omvendt orientalistiske perspektivet, vil jeg argumentere for at verken muslimske eller andre kvinners idealer og praksiser bør forstås som produkter av et kulturelt system, men heller som menneskelige erfaringer i lokale kontekster. En slik tilnærming, inspirert av Dorothy Smith (1989, 1990) og Uma Narayan (1997), innebærer ikke en avvisning av kulturelle faktorer som sådan, men er et argument for å forstå de kulturelle og sosiale faktorene som erfart av mennesker i spesifikke, lokale kontekster. Også forholdet mellom islam og Vesten virker inn i disse kontekstene som en del av det Smith (1989) kaller "the relations of ruling", spissformulert representert som den orientalistiske og den omvendt orientalistiske diskursen. Begge er til stede i den kulturelle virkeligheten, men maktforholdet mellom dem er ikke jevnt fordelt. Å være muslimsk kvinne i en norsk virkelighet betyr derfor at hverdagen også påvirkes av en maktrelasjon mellom øst og vest. I denne maktrelasjonen inngår blant annet nordmenns oppfatninger omkring "den muslimske måten å være kvinne på". I Widerbergs (2001: 138) terminologi er disse metasamtalene med på å styre ikke bare nordmenns, men også de muslimske kvinnenenes egne virkelighetsoppfatninger, idealer og praksisformer. Samtidig er de samme kvinnene, som forhandlende aktører i samfunnet, med på den kontinuerlige reproduksjonen, utfordringen og endringen av dem.

4. Å ERFARE KULTUR

We may not rewrite the other's world or impose upon it a conceptual framework that extracts from it what fits with ours. Their reality, their variances of experience, must be an unconditional datum. It is this place from which inquiry begins. (Dorothy E. Smith, 1990: 25).

I det foregående har jeg beskrevet deler av den kulturelle konteksten norske muslimske kvinner befinner seg innenfor, i sær hvilke likestillingsdiskurser og metasamtaler de har å forholde seg til. I det følgende argumenterer jeg for at slike ”kulturelle kontekster” må forstås via aktørenes egne erfaringer og opplevelser av dem, som deres lokale og spesifikke omgivelser. Her trekker jeg på Smiths (1989, 1990) og Narayans (1997) ideer om hvordan individers kontekstualiserte erfaringer gir grobunn for utvikling av verdier og praksisformer. Smith (1989: 57) påpeker hvordan sosiologien har vært dominert av hvite menn, og dermed usynliggjort kvinners erfaringer. Narayan (1997) viser hvordan ikke-vestlige kvinners feministiske perspektiver har blitt usynliggjort som feminisme i sin egen rett og i stedet blitt forstått som ”vestligjøring.” Hun argumenterer for at menneskelige erfaringer med kulturelle praksiser ofte er en kilde til *kritikk* av nettopp disse praksisene, og at slike kritiske perspektiver – som feministiske ideer, for eksempel – er en integrert del av den kulturelle virkeligheten de utvikles innenfor. Smiths (1990) og Narayans (1997) perspektiver innebærer en kritikk av å forstå kultur som noe dens medlemmer er enige om.

4. 1. Erfaring i lokale kontekster

Problemet med både en orientalistisk og en omvendt orientalistisk forståelse av verden er ikke bare at begge perspektivene konstruerer ”Den Andre” som en dårligere utgave av seg selv. Slik Narayan (1997) påpeker, konstruerer begge perspektivene kvinner som kulturelle produkter i større grad enn menn.

Orientalismekritikken er ikke bare en essensialistisk kritikk av vestlige verdier som sådan, men har også bidratt til en faglig selvransakelse innenfor vestlig feminisme. Den norske sosiologen Else Skjønberg (1996: 264) viser hvordan feminismens målsetning om å kjempe for kvinners rettigheter og likeverdighet med menn ble forstått som en universell målsetning, felles for alle kvinner, men at vestlig feminisme etter hvert møtte mye kritikk som gjorde ambisjonene om et samlet, globalt ”søsterskap” vanskelige å gjennomføre. Særlig har tendensen til å universalisere kvinners erfaringer og behov blitt kritisert (Skjønberg 1996, Bredal 1993). Når kvinnebevegelsen understreket betydningen av kvinners erfaringer, hevdet kritikerne, var det i realiteten nordatlantiske middelklassekvinnens erfaringer de snakket om (Skjønberg 1996: 264). Forståelsen av feminismen som et vestlig prosjekt med universell gyldighet bidro til en usynliggjøring og objektivisering av ikke-vestlige kvinner. Deres situasjon ble definert *utenfra*, og det var en utbredt oppfatning om at de var avhengige av hjelp fra vestlige feminister for å kunne oppnå frigjøring. Frem til slutten av 1970-tallet var den grunnleggende tesen at hvis vestlige kvinner var undertrykte, så måtte de ikke-vestlige være det i enda høyere grad (Thorbjørnsrud 2001a: 36).

Orientalismekritikken utfordrer den forutinntatte antakelsen om at ”de” har det verre enn ”oss”, og stiller spørsmålsteget ved forståelsen av feminisme som et vestlig prosjekt. Ved siden av Narayan (1997) er den amerikanske historikeren Margot Badran (1995) en viktig representant for denne retningen. Badran har tilbrakt store deler av livet i Egypt og ser det som sitt ”hjem” på lik linje med USA. I likhet med Narayan kritiserer hun ideen om at likestilling mellom kjønn tilhører vestlig kultur, og at ikke-vestlige kulturer blir mer ”vestlige” dersom de blir mindre kvinneundertrykkende. Hun beskriver kvinnebevegelsen i Egypt, som forholdt seg aktivt til Koranens læresetninger og ble en inspirasjonskilde for feminister i mange muslimske land (Badran 1995: 20). Ifølge Badran utviklet disse kvinnene sitt feministiske standpunkt ut fra den spesifikke, sosiale konteksten i det egyptiske samfunnet, og så ikke noen motsetning mellom det å være muslimer og det å være feminister. Kvinners rett til å praktisere sin muslimske tro ble i stedet forstått som en naturlig del av det feministiske prosjektet.

Likevel ble de stadig møtt med beskyldninger om å være ”vestliggjorte”, og derfor ikke ”autentiske” representanter for egyptisk, islamsk kultur. At de egyptiske feministene møtte motstand i hjemlandet, er kanskje ikke så overraskende. Slik Narayan (1997) påpeker er ikke det særlig uvanlig når en gruppe kjemper for endringer i samfunnet. Mer overraskende er det

at de også møtte mye motstand i den internasjonale kvinnebevegelsen (Badran 1995). Noe av forklaringen kan kanskje ligge i at kvinnebevegelsen i Vesten tradisjonelt har sett på religion som et hinder for utvikling, mens muslimske kvinner har sett Koranen som en støtte i kampen for kvinners rettigheter (al-Kassabeh 2003: 21). Og kanskje virker det forvirrende på vestlige feminister når kvinner fra den tredje verden, innvandrere, minoriteter, muslimer, kort sagt *ikke-vestlige kvinner*, forstår sitt frigjøringsprosjekt på andre måter enn som et resultat av kontakt med Vesten. Det var, slik Said (2001) påpeker, et sentralt argument for å rettferdiggjøre kolonialiseringen av Egypt, India og den tredje verden generelt, at det ville virke frigjørende for kvinnene der. En lignende retorikk brukes også i dag som et ledd i legitimeringen av ”krigen mot terrorisme”, slik Thorbjørnsrud (2005) viser i artikkelen *This war is predominantly about women*.

Narayan (1997) hevder at både vestlige feminister og mange indiske forkjempere for ”bevaring av kulturelle tradisjoner” ser kvinnefrigjøring i den tredje verden som et resultat av vestlig påvirkning. For de førstnevnte representerer denne vestliggjøringen modernisering, utvikling og forbedring, mens det for de sistnevnte representerer en trussel mot ”den autentiske kulturen”. Narayan påpeker videre at likestilling slett ikke er noe entydig trekk ved vestlige kulturer, og viser til at feminismens seire i Vesten har blitt oppnådd først etter sterk motstand og harde kamper. Som et eksempel påpeker hun at høyere utdanning for vestlige kvinner var et svært omstridt tema gjennom hele 1800-tallet og til og med tidlig på 1900-tallet. Narayans (1997: 24) poeng er at selv om utdanning for kvinner kom tidligere i de fleste vestlige land, var det slett ikke noen ubestridt del av ”vestlig kultur”. Også i Vesten har kvinners rettigheter blitt kjempet frem av grupperinger som stod i *opposisjon* til det etablerte.

Badran (1995) og Narayan (1997) argumenterer for at kulturer ikke kan ses som statiske, entydige meningssystemer med klart definert innhold, men som kjennetegnet av indre stridigheter og kontinuerlig *endring*. Narayan (1997: 23) viser til endringer som har skjedd i hennes egen familie bare i løpet av et par generasjoner. Begge bestemødrene hennes giftet seg i en alder av fjorten år, noe Narayan hevder var svært vanlig blant kvinner av deres generasjon og bakgrunn. Moren hennes, derimot, giftet seg ikke før hun var tjueen. Dette er en ikke ubetydelig endring i den kulturelle praktiseringen av ekteskapet, og Narayan mener den neppe kunne ha funnet sted uten at noen motsatte seg ideen om at jenter måtte giftes bort så snart de nådde puberteten. Slike endringer kan forstås som resultatet av en rekke kompliserte faktorer: intern protest, ekstern innflytelse og endringer i situasjonen. Verken kultur eller kjønnsroller

er statiske størrelser, men påvirkes av både strukturelle forhold og medlemmenes protester og normbrudd.

Narayan (1997) og Smith (1989) hevder at deres politiske engasjement som feminister er grunnet i deres egne konkrete erfaringer. Narayan fokuserer særlig på erfaringer i oppveksten, som foregikk i en delvis indisk, delvis ugandisk, kontekst. Vestlig innflytelse var dermed begrenset til å være ganske indirekte, i alle fall de første leveårene. Morens situasjon i hjemmet og måten ekteskapet mellom foreldrene fungerte på har hatt stor betydning for Narayans forståelse av hvordan en familie bør være – og det betyr *ikke* at det er snakk om en ren kopiering av måten foreldrene har levd på. Like ofte, hevder hun, dreier det seg om en *kritikk* av de forholdene som omga henne som barn. Indiske kvinner, feminister eller ikke, skriver Narayan (1997: 30) er en like ”autentisk” del av indisk kultur som indiske menn.

Det har etter hvert blitt en utbredt forståelse av hvordan vestlig feminisme har vært preget av arven etter orientalismen, og mange arbeider nå ut fra teoretiske og metodiske perspektiver som er bedre egnet til å gripe fatt i kvinners erfaringer og deres egne forståelser av dem (Thorbjørnsrud 2001a: 37). Innenfor dette arbeidet har såkalte *ressursperspektiver*, der aktørene ses som aktive i utformingen av kulturen og sine egne liv, vokst frem.

Jacobsen (2002), Østberg (2003) og Prieur (2004) er eksempler på norske forskere som på litt ulike måter skriver ut fra et slikt ressursperspektiv. De forstår informantene i sine studier som kunnskapsrike aktører som navigerer mellom ulike kontekster, der både det norske storsamfunnet og den kulturelle og religiøse identiteten i familiebakgrunnen spiller viktige roller i deres liv. En av Prieurs informanter, Amina, forteller at hun ønsker at datteren skal få bestemme selv når hun blir voksen, ”selv om hun er jente”. Hun vil at hun skal lære å bli selvstendig, ”sånn som norske jenter, jeg synes de er tøffe.” Samtidig støtter Amina pakistansk seksualmoral og tildekking av kroppen, og synes foreldre skal være med og bestemme over barnas ekteskap. I Aminas tilfelle har det skjedd store endringer fra bare en generasjon til den neste, men slik Prieur påpeker, betyr ikke det at hun er ”blitt helt norsk”. Aminas idealer og praksiser noe nytt og eget: *For hvem ville trodd at – satt litt på spissen – ”norsk selvstendighet” og ”pakistansk puritanisme” kunne gå sammen i en harmonisk kvinneidentitet?* (Prieur 2004: 68).

At muslimske innvandrerkvinner kan sies å befinne seg ”mellom to kulturer”, behøver ikke bety at de kontinuerlig slites mellom motstridende idealer og verdier. Jacobsen (2002: 154) påpeker at å fokusere på begrensningene unge muslimske kvinner møter riktignok sier noe om hvilke forventninger og begrensninger de må forholde seg til, men ingenting om ”hvordan de opptar denne sosiale posisjonen og hva de selv gjør ut av den”. Ved i stedet å fokusere på den sosiale konteksten og kvinnenens håndtering av den, kan de forstås som helhetlige individer. Østbergs (2003) begrep om plurale, integrerte identiteter er kanskje det mest dekkende her. Begrepet beskriver det sammensatte, men samtidig enhetlige, i en persons identitet, og vektlegger minoriteters kulturelle kompetanse i å navigere mellom de ulike kulturelle feltene de har tilhørighet til. Unge innvandrere er ikke først og fremst *fanget i* sine posisjoner mellom minoritetens og majoritetens kultur, mener Østberg, men navigerer mellom ulike kontekster der familien og religionen har sin naturlige plass ved siden av skole, fritidsaktiviteter og vennegjengen.

Med utgangspunkt i Smiths (1989, 1990), Badrans (1995) og særlig Narayans (1997) perspektiver ser jeg på hvordan informantene har utviklet sine idealer og praksiser på bakgrunn av livserfaringer i sin sosiale virkelighet: i møtet med norske institusjoner som skolen og arbeidslivet, gjennom kontakt med venner, bekjente og kolleger, og gjennom sosiale praksiser hjemme i sin egen familie. For muslimske kvinner bosatt i vestlige land finner erfaringene deres sted både innenfor en vestlig og en muslimsk kontekst. I tillegg kommer den spesielle situasjonen det er å tilhøre en minoritet. De er under press fra flere kanter og utsatt for diskriminering både på grunn av kjønn, etnisitet og religiøs tilhørighet. Ut fra denne konteksten definerer de hva deres verdier skal være – deriblant hvordan de forholder seg til begrepet likestilling.

Det problematiske med Narayans perspektiv er at det forutsetter en relativt høy grad av politisk bevissthet og vilje til å utfordre eksisterende praksiser og verdier. Opplevelse av urettferdighet i barndommen oversettes ikke nødvendigvis til politisk oppvåkning og protest i ungdomstida. Det er kanskje ikke alle som har verken interesse for eller styrke til å bryte med tradisjoner og kulturelle krav. Prieur (2004: 28) henviser til Chris Barker (2000) og argumenterer for at å forstå kultur som ”midlertidige stabiliseringer av mening” er nyttig for å beskrive det foranderlige i kultur. Samtidig minner hun om at den midlertidige stabiliseringen kan være relativt langvarig. Å utfordre sosiokulturelle tradisjoner og praksiser er ikke gjort i en fei, og en bør være forsiktig med å overdrive aktørenes valg- og handlingsmuligheter. Selv

om vi er utstyrt med både handlekraft og fri vilje, er ikke våre valgmuligheter fullstendig ubegrensede. Prieur (2004: 35) beskriver denne tregheten ved hjelp av Pierre Bourdieus (1999) begrep *habitus*. Habitus, skriver Prieur, er et sett kroppsliggjorte og ubevisste disposisjoner som strukturerer oppfatningen av verden slik at den tas for gitt. Men slik Narayan (1997) viser, er vår hverdagsverden samtidig en *forutsetning* for våre erfaringer og en *ressurs* vi forholder oss aktivt til. Ingen av oss eksisterer fullstendig uavhengig av og avskåret fra resten av verden: vi er uunngåelig en del av den sosiale virkeligheten. Vi handler i lys av sosiopolitiske og kulturelle forhold slik disse kommer til uttrykk i lokale kontekster, og forholder oss aktivt til disse kontekstene. I de følgende kapitlene skal jeg se på hvordan informantene forstår og opptar sine sosiale posisjoner, og hvordan deres idealer og praksiser kan tolkes i lys av deres erfaringer i virkelige, lokale kontekster.

5. Å VOKSE OPP SOM MUSLIMSK JENTE I NORGE

Som vist i forrige kapittel tar jeg utgangspunkt i en antakelse om at erfaringer fra oppveksten legger mye av grunnlaget for utviklingen av verdier og praksiser senere i livet. Derfor er det første temaet jeg tar opp nettopp informantenes erfaringer med å vokse opp som muslimske jenter i Norge. Første del av kapitlet handler om foreldrenes grensesetting i overgangen fra barn til ungdom, hvilke kjønnsforskjeller informantene kan fortelle om her, og hvordan de har opplevd og møtt disse grensene. Andre del tar for seg hvordan informantene har opplevd den kjønnede arbeidsdelingen og organiseringen av familien i oppveksten. Jeg tolker utsagnene deres i tråd med Narayans begreper om erfaring i sosiale kontekster.

5. 1. Grenser – aksept og motstand

På samme måte som det som er registrert i andre studier (for eksempel Bredal 1998), er det også i mitt materiale blandede erfaringer og oppfatninger av hvordan kjønn virker inn i dagliglivet. De fleste informantene snakker likevel om en kjønn hverdag, om enn i ulik grad og på ulike måter. To generelle tema som går igjen er at gutter ofte gis mer frihet og mindre ansvar under oppveksten enn jenter, og at det noen ganger kan være problematisk å være venner med en gutt på grunn av foreldrenes bekymring for at ”det kan skje noe”. Det er imidlertid ikke alltid at historiene deres om forskjellsbehandling handler om dem selv. Tvert i mot understreker flere at de *selv* har nytt stor frihet under oppveksten, at de ”har det bra” og er fornøyd med måten foreldrene behandler dem på, men forteller om venninner eller andre de kjenner til som behandles strengere enn brødrene på ulike måter. Slik forskjellsbehandling synes de er urettferdig og provoserende. Historiene om jenter som ikke får lov til å gå på fester eller som må komme hjem mye tidligere enn andre presenteres som en slags motsetning til den friheten de selv forteller at de har fått under oppveksten, og handler ofte noe diffust om andre ”folk de kjenner”. Hos Nadia kommer dette tydelig frem:

Jeg har ikke sånt da, men folk jeg kjenner, eller venninner og... For de er sånn som ikke får lov til å gå ut så mye fordi foreldrene bekymrer seg veldig mye. For døtrene

sine da. Mens guttene kan gå ut og komme når de vil og... Alt er liksom greit for dem, uten noe spørsmål eller diskusjon om når de kommer hjem.

Denne kommentaren kommer like etter at jeg har spurt henne hva hun legger i begrepet ”likestilling”, noe hun mener handler om at ingen blir urettferdig behandlet. *Ja, urettferdig...* spurte jeg da. *Har du noen eksempler på hva som kan være urettferdig?* Svaret kommer altså ikke som reaksjon på et spørsmål om hun blir eller har blitt behandlet urettferdig, men simpelthen etter et spørsmål om hva urettferdighet er. Likevel begynner hun setningen med å presisere at hun ikke ”har sånt”. Imidlertid kommer det frem senere i intervjuet at brødrene hennes ikke hjelper til med husarbeidet hjemme – det er det bare jentene som gjør. Hun opplever tydelig denne situasjonen som urettferdig og forteller at hun flere ganger har forsøkt å få brødrene til å skjerpe seg uten å ha vunnet frem.

Underkommuniseringen av hva de selv har opplevd som problematisk eller urettferdig kommer gjerne tidlig i intervjuet, for så å nyanseres noe etter hvert som de kommer inn på mer konkrete temaer. Dette kan selvsagt ha sammenheng med at en kommer på flere ting etter hvert som en snakker, og at en ikke kan tenke på alt på en gang.

Delvis kan det også ha sammenheng med hvordan vestlige metasamtaler om islam og kjønn virker inn på situasjonen. At unge jenter i muslimske miljøer undertrykkes er, slik vi har sett tidligere, en diskurs som står sterkt i det norske samfunnet. Slike metasamtaler legger føringer for hvilke forklaringsmodeller som finnes til rådighet for å kunne si noe om hvorfor noen muslimske jenter må komme hjem tidlig. Uten at en kjenner den konkrete situasjonen produseres det automatisk en idé om at det er fordi de er muslimer, og siden Nadia også selv er muslim, blir det nødvendig for henne å spesifisere at hun ikke hører til innenfor den kategorien hun vet at hun aktiverer ved å fortelle om muslimske jenter som ikke får gå på fest.

Imidlertid har flere studier vist at en muslimsk oppdragelse også rent faktisk ofte skiller seg fra en ”typisk norsk” oppdragelse på vesentlige punkter, og særlig for jentene (Wikan 2002, Østberg 2003, Prieur 2004, Nøhr Larsen 2004). Muslimsk ungdom møter ofte andre utfordringer og strengere regler enn de fleste andre ungdommer i Norge i forhold til kjønn, anstendighet og seksualitet. Mange opplever at hverdagen blir stadig mer kjønnnet etter hvert som de går fra barn til ungdom. Dette gjelder i dobbel forstand (Østberg 2003). For det første betyr det at samværet med det motsatte kjønn blir stadig mer begrenset og kontrollert, fordi

det i mange tilfeller anses som upassende med slik omgang, noe som kan gjelde både for kjæresteforhold og rene vennskapsforhold. For det andre gjør ofte andre (og strengere) regler seg gjeldende for jentene. Spesielt når det gjelder samværet på tvers av kjønn, oppfattes det som viktigere at jentene holder seg borte fra gutter, enn at guttene holder seg borte fra jenter. Diskursen er med andre ord ikke *bare* en diskurs. Også Øias (1998) studie av ungdom i Oslo viser at reglene er strengere og kjønnsforskjellene større blant ikke-vestlige innvandrere enn blant etnisk norske. Av etnisk norske gutter og jenter er det drøyt 60 prosent som får være ute lengre enn til klokken 22 på hverdager. Det samme gjelder 40 prosent av guttene og 26 prosent av jentene med afrikansk bakgrunn. Blant ungdom med bakgrunn fra asiatiske land kan 33 prosent av guttene og bare 16 prosent av jentene være ute så lenge. Hvis en ser på innetider lørdag kveld blir forskjellene enda klarere: 51 prosent av de norske jentene kan være ute til klokka 24 eller senere, noe som gjelder for 14 prosent av afrikanske og bare 9 prosent av asiatiske jenter. Også kjønnsforskjellene kommer tydeligere frem i helgene. Blant etnisk norske er det faktisk en del færre gutter (42 prosent) enn jenter som oppgir at de kan være ute så sent. For gutter med bakgrunn fra Afrika og Asia er de tilsvarende tallene henholdsvis 26 og 17 prosent.

De strengere reglene for jenter henger sannsynligvis sammen med familiens sentrale posisjon som arena for videreføring av kulturen og dens verdier, og kvinners særegne rolle som både formidlere og bærere av kultur (Bredal 1998, Wikan 2002, Nøhr Larsen 2004 og Prieur 2004). Bredal (1998) viser til at det særlig oppfattes som viktig for ugifte unge kvinner og jenter at de er "ærbare" og ikke kaster skam over familien. Kvinners ære knyttes til dydighet i mye større grad enn det som er tilfellet for menn, og det blir dermed viktig å ha kontroll over jentenes seksualitet, mens guttene ofte kan få litt mer å gå på.

Funn fra Øias (1998) studie viser at 56 prosent av afrikanske og 51 prosent av asiatiske gutter mot henholdsvis 29 og 16 prosent av afrikanske og asiatiske *jenter* får lov til å overnatte på steder hvor det er både gutter og jenter, uten at det er voksne til stede. Innstramningen av ungdommenes frihet skjer dessuten på omtrent samme tid som etnisk norske ungdommer normalt får *økt* frihet og tilbringer *mer* tid sammen med personer av det annet kjønn. Blant de etnisk norske ungdommene i Øias (1998) studie kunne 64 prosent av jentene og hele 86 prosent av guttene få lov til å overnatte under de beskrevne forholdene. Også blant ungdommene selv ser ideen om ærbarhet ut til å ha større utbredelse og aksept blant ikke-

vestlige innvandrere enn blant nordmenn. Signifikant flere ikke-vestlige enn norske ungdommer mener at jenters frihet bør begrenses for å beskytte deres rykte (Øia 1998: 173).

Når det gjelder Nadia har jeg ingen grunn til å tvile på at hennes beskrivelse av hvordan ”noen andre” har det i forhold til henne selv gjenspeiler virkeligheten. Samtidig tror jeg vi alle mer eller mindre bevisst velger å vektlegge noen sider av virkeligheten i større grad enn andre, avhengig av hva vi ønsker å formidle. Nadias beskrivelse av sin egen og andres situasjon kan slik forstås å fylle flere funksjoner: samtidig som hun delvis anerkjenner en oppfatning av muslimske kvinner som undertrykket, definerer hun seg selv *ut* av den samme kategorien. Det hun sier er: Det er mange muslimske jenter som har det vanskelig og behandles urettferdig og altfor strengt, men det gjelder ikke alle, og det gjelder ikke meg.

Noen av informantene forsvarer imidlertid ideen om at jenter og gutter bør behandles ulikt. Aisha forteller at moren ville hun skulle komme tidligere hjem enn broren sin da de var yngre, noe hun syns var en helt riktig avgjørelse:

Og det syns jeg, fordi vi jentene er mer sårbare enn gutter, ikke sant. Hun gjorde det for min skyld, liksom. Og det vil jeg gjøre for mine døtre også.

Aisha forsvarer det mange (både muslimer og ikke-muslimer) ville anse som diskriminering. Begrunnelsen hennes er at jenter er mer sårbare enn gutter, og hun synes ikke det er bra for jenter å gå alene ute om kvelden. Hun benekter ikke at ting kan skje med gutter også, men oppfatter det likevel som en ekstra belastning å være jente.

Liksom, det er farlig i verden. Du veit aldri, liksom. Og i tillegg er du jente. Det er sånn jeg føler det.

Den ekstra trusselen mot jenter og kvinner som er ute alene på kveldstid dreier seg hovedsakelig (og kanskje ikke så uventet) om seksualisert vold:

Vi kan bli voldtatt, det kan skje hva som helst.

Aisha forsvarer altså morens oppdragerstil på dette punktet, noe som kanskje henger sammen med at hun selv synes det er litt skummelt å bevege seg ute alene på kveldstid. Hvis hun stort

sett har fulgt morens formaninger gjennom oppveksten, har hun ikke hatt mye erfaring med det, det er uvant for henne og ganske naturlig at det kan oppleves som skremmende. Aisha har en kritisk holdning til en del av det hun ser rundt seg i det norske samfunnet og gir blant annet uttrykk for at seksualiseringen av kvinnekroppen har gått alt for langt. Dette er i og for seg også en utbredt oppfatning blant mange norske. Journalisten Hilde Harbos kommentar *Horer og halliker overalt* i A-magasinet 10/3 – 2006 illustrerer denne bekymringen. I kommentaren problematiserer Harbo pornofiseringen i samfunnet og hvordan ”pimp chic”, eller hallikmoten, som glamoriserer prostitusjon, har blitt en del av mainstreamkulturen.

Aisha forteller også at hun som kvinnelig muslim opplever å bli satt i bås og definert som undertrykket, noe hun synes er provoserende. Hun tror at det er like mange norske som afrikanske eller muslimske menn som slår og undertrykker sine koner og døtre, og tar tydelig avstand fra ideen om det islamske som undertrykkende. Aisha ser ikke forskjellsbehandling som urettferdig på samme måte som Nadia gjør det, og forteller en annen historie. Hun kritiserer flere aspekter ved det norske samfunnet og hevder at de verdiene knyttet til kjønn hun har fått med seg hjemmefra er til hennes eget beste.

Selv om Aisha er klar på at jenter må passes på i en annen grad og på en annen måte enn gutter, er det likevel ikke enkelt å si i hvor stor grad hun har internalisert idealer om kvinnelig dydighet. Å være sent ute alene på kveldstid kan være en måte å bryte disse normene på. En annen måte kan være å ha en gutt som nær venn.

Og Aisha forteller at hun synes det har vært unødvendig vanskelig for henne å ha en guttevenn. Hun forteller at vennskap har blitt ødelagt som en følge av morens mistenksomhet, og peker på at moren selv hadde mange guttevenner da hun selv var ung:

De er strengere med oss, enn da de var unge. Skjønner du? Ja, jeg har lagt merke til det! Jo, mammaen min hadde mange, liksom. Sånn...gjenger, da. Sånn at de er fremdeles venner og ringer hverandre, mange jenter og gutter.

Aisha reproducerer med andre ord ikke morens holdninger blindt, men forholder seg til det hun har blitt lært i oppveksten på en måte som åpner både for videreføringer og forandringer. Hun mener at moren ikke kjenner det norske samfunnet godt nok og derfor er bekymret for at

vennskapet kan utvikle seg til noe annet og upassende. Det er tydelig at Aisha synes en slik mistenksomhet er unødvendig. I motsetning til morens regler om innetider, kan hun ikke se noen god nok grunn til at hun ikke skal kunne være venner med en gutt. Den ene regelen aksepterer hun og vil ta med seg videre, den andre ikke.

Aishas oppvekst som muslim i Norge foregår i en kontekst der både ”det muslimske” og ”det norske” er til stede. En nærliggende antakelse kan være at hennes mer ”tradisjonalistiske” ideer kan knyttes til påvirkning fra det muslimske, mens de mer ”moderne” ideene om vennskap på tvers av kjønn har sammenheng med den kontakten hun har hatt med det norske. Men Aisha rettferdiggjør ikke sitt ønske om å ha nære guttevenner med at hun har sett hvordan vennskskapsforhold på tvers av kjønn fungerer i det norske samfunnet. Tvert i mot peker hun på sin egen mors mannlige venner fra Somalia, barndomsvenner som hun ifølge Aisha fremdeles har jevnlig kontakt med. Aisha henter legitimitet til argumentene sine utenfor det norske, i en muslimsk-somalisk kontekst. Ifølge Aisha er det ikke islam eller hjemlandets tradisjoner som forbyr vennskskapsforhold på tvers av kjønn, men seksualiseringen i det norske samfunnet som gjør moren usikker og derfor strengere enn hun ville ha vært i en rent muslimsk kontekst.

Likevel tror jeg ikke Aishas holdninger kan unngå å farges av ”det norske”, siden hun i aller høyeste grad er en del av det norske samfunnet. Rent intuitivt fremstår hun faktisk som ganske ”fornorsket” – hun snakker godt norsk og kler seg i genser og olabukser. Men selv om Aisha er en ressurssterk og oppegående jente, er hun også en sårbar tenåring. Hun innrømmer at hun blir påvirket av fokuset på sex, kropp og klær, og at hun bekymrer seg for utseendet sitt. Hun har også hatt vonde erfaringer med å føle seg ”dømt” for å være den hun er, og forteller at folk ofte har fordommer mot henne som muslim og bestemmer seg for at hun er ”en undertrykket kvinne” uten å ha snakket med henne om det først.

Nøhr Larsen (2004: 81) skriver om hvordan tradisjoner og religion kan fungere som et vern mot fremmedgjøring og fordommer. Jo mer en gruppe føler at deres verdier og levemåte er truet, jo viktigere blir det å holde liv i tradisjonene. Kanskje har fordommene Aisha har møtt i det norske samfunnet også hatt betydning for hvordan hun forstår ”det vestlige” og ”det islamske”, og hvordan hun opplever og utfordrer sine erfaringer i dagliglivet. Sårende kommentarer kan utløse et ønske om protest, og slik være en viktig grunn til at hun henter sine argumenter om rettferdighet mellom kjønn fra en muslimsk tradisjon, som et forsvar mot

de fordommene hun møter blant en del nordmenn. Uansett er det klart at Aishas forståelser av hvordan gutter og jenter bør behandles i oppveksten, hva som bør og ikke bør være lov, er fremkommet i en komplisert kontekst med mange ulike impulser. Og det hun oppfatter som kvinnevennlig er slett ikke alltid det vestlige. Narayans (1997) vektlegging av den sammensatte, sosiale konteksten kommer tydelig frem i Aishas tilfelle.

Selv om både Nadia og Aisha kritiserer foreldrene på noen punkter, forsvarer de i stor grad den oppdragerstilen de har valgt. Andre av informantene er mer åpent kritisk til foreldrene. Fatima forteller at foreldrene hennes er mer påpasselig med å overholde innetider for jentene enn for guttene, noe hun opplever som urettferdig. Hun har forsøkt å ta det opp med dem flere ganger fordi hun syns de burde være strengere med de yngre brødrene hennes. Etter Fatimas mening bryr brødrene seg lite om hva de får lov til og ikke lov til fordi foreldrene er altfor slappe med å påse at reglene overholdes:

Foreldrene gir dem det veldig lett og sier: neei...vi trenger ikke straffe dem fordi neste gang kommer de tidlig hjem. Også skjer det samme, igjen. Så syns jeg det er veldig dumt, fordi de setter ikke grenser for dem.

Fatimas uenighet med foreldrene uttrykkes mer direkte enn Aishas, og hun sier eksplisitt at hun *ikke* ville ha gjort det samme som dem når det gjelder en del av de valgene de har tatt som oppdragere. På samme måte som Nadia og Aisha tror Fatima foreldre er strengere med døtre fordi de bekymrer seg mer for dem enn for sønnene. Igjen er det faren for å bli voldtatt som er en av de viktigste årsakene. For Fatima kan det imidlertid synes som om hovedproblemet ikke egentlig er selve voldtekten, men seksuell aktivitet i det hele tatt og det som kan bli konsekvensene av det: en graviditet.

Ja, dere kan gjøre alt, siden dere er gutter, og jenter, dere får ikke lov til å gjøre det, fordi dere kan skade dere. Noen foreldre er overbeskyttende fordi de mener at jenter lett kan bli... Du skjønner, det er jenter som må ta ansvar hvis... Gutter har ikke så mange farer de går i gjennom. Det er jenter som kan bli gravid. Hvis de er ute i gatene midt på natta, ja, så kan de for eksempel bli voldtatt. Eller de kan bli lurt av venner. Da må jenta være mer forsiktig enn det guttene er. Fordi de kan jo ikke bli gravid. Det er jenter som blir det.

Selv om Fatima synes de har vært urettferdige til tider skjønner hun foreldrenes bekymring, og har forståelse for at jentene blir behandlet strengere: *De er urettferdige, jeg vet det, men de har også sine grunner.* Disse grunnene foreldrene har til å behandle barna på en måte som Fatima opplever som urettferdig henger tydelig sammen med viktigheten av å skjerme jenter fra situasjoner der det kan komme til å skje noe seksuelt. Det er nemlig ikke slik at foreldrene bare bekymrer seg for døtrene – Fatima forteller at moren ofte lurte på hvor sønnene er og om de ikke skal komme hjem snart. Hun er redd for at noe skal skje med dem også. Men for jentenes del handler det om noe mer og annet enn en vanlig bekymring for hva ungdommer kan komme til å finne på hvis de er ute på kveldstid – hvis ei jente ”gjør noe dumt” får feilen en mye mer permanent og uopprettelig karakter:

Hvis guttene gjør noe dumt, så kommer de til å glemme det, de kommer ikke til å legge så mye vekt på det. Mens hvis en jente gjør det så kommer de til å se på det som at hun har gjort en veldig stor feil, og hun kan ikke rette på det.

Det Fatima, Aisha og Nadia gir uttrykk for er at seksualitet utgjør en fare for jenter på en helt annen måte enn for gutter. Det dreier seg heller ikke bare om faren for voldtekt eller andre former for seksuell trakassering, men handler også om en frykt for at jentene selv kan komme til å ”gjøre noe dumt”. Det er nærliggende å tolke den kjønnete bekymringen for det seksuelle som et tegn på at jentene i større grad enn guttene er bærere av en ærbarhet som ødelegges hvis jentene oppfører seg upassende, det vil si om de skulle være – eller oppføre seg som om de var – seksuelt tilgjengelige. Slik tidligere studier har vist (Bredal 1998, Wikan 2002, Prieur 2004, Nøhr Larsen 2004) er det ikke bare jentenes egen ærbarhet som står i fare for å ødelegges i slike tilfeller, men hele familiens ære og anseelse.

I måten informantene møter foreldrenes grenser på er det tydeligste mønsteret en dyp respekt for foreldrene kombinert med en klar formening om at det ikke er alle erfaringene hjemmefra de er like fornøyde med. Alle forteller at de ser opp til og respekterer foreldrene sine, og mange nevner mor eller far som sitt viktigste forbilde. Når foreldrene noen ganger oppfattes som gammeldagse eller litt uvitende synes det viktig for informantene å gi en forklaring, gjerne basert på kultur, tradisjon, generasjon og migrasjonssituasjonen. ”Det har ikke vært så lett for dem å komme hit fra et helt annet samfunn...” er en illustrerende kommentar. Innvandrerungdoms solidaritet med foreldrene har også vært registrert i andre studier. Bredal (1998: 64) argumenterer for at storsamfunnets fremstilling av forholdet mellom barn og

foreldre som grunnleggende preget av konflikt er uheldig fordi det kan gjøre det vanskeligere for ungdommene å kritisere foreldrene åpent. Jo mer foreldrene fordømmes av majoritetsbefolkningen, jo mer vil ungdommene føle seg forpliktet til å støtte foreldrene, hevder Bredal. Hun mener at mer forståelse for innvandrerforeldrenes situasjon vil kunne fjerne noe av det ”solidaritetspresset” de unge føler. Bredals argumenter er beslektet med Nøhr Larsens (2004) ovenfor nevnte påstand om at en gruppes opplevelse av fordommer kan gjøre at de i større grad søker mot tradisjonelle verdier, og jeg tror slike faktorer kan ha betydning også for mine informanter.

Gjennom forhandling med omgivelsene skaper informantene et rom med plass til både islam, tradisjon og modernitet: de aksepterer ikke alt, men motsetter seg praksiser de ser som urimelige. Ved å vekselvis adoptere og kritisere foreldrenes valg gjør de det mulig å definere seg selv som moderne og bevisste unge kvinner, uten å kompromittere sin muslimske tilhørighet. Samtidig bor mange fremdeles hjemme med foreldrene og er i realiteten prisgitt foreldrenes idealer og praksiser i ganske stor grad. De kan riktignok diskutere og argumentere for sitt syn, men til syvende og sist er det ikke opp til dem å bestemme hvilke grenser foreldrene skal sette. De sterke sosiale og følelsesmessige båndene til foreldrene setter sannsynligvis også visse grenser for hvor mye de ønsker å kritisere deres valg og verdier.

Alkohol, festing og sex som mål på frihetsgrader

Et annet funn som har gått igjen i mange studier er at muslimske barn både har ikke-muslimske og muslimske venner, men at det blir stadig vanskeligere å opprettholde vennskapet med de ikke-muslimske etter hvert som de går fra barn til ungdom (Østberg 2003, Prieur 2004). Jo mer opptatt de norske, ikke-muslimske blir av sjekking og festing, jo færre ting er det muslimske ungdommer føler at de kan være med på. Ungdommenes avstandstaken fra deler av den norske ungdomskulturen handler nok om en kombinasjon av å innordne seg etter foreldrenes krav og forventninger, og et eget ønske om å leve etter religiøse og tradisjonelle verdier. Flere studier viser at ungdommene selv synes det er viktig å ta vare på sin islamske bakgrunn, selv om de er født og oppvokst i Norge (Østberg 2003, Prieur 2004). Nøyaktig hvor en finner ”balansepunktet” kan variere i ganske stor grad fra person til person, men det virker som de fleste muslimske ungdommer i dag prøver å finne et ståsted der både

norske og muslimske verdier har sin naturlige plass ved siden av et ønske om å ta vare på den kulturelle arven fra hjemlandet.

For informantene i denne studien synes imidlertid ikke overgangen til ungdomstida å ha vært noe stort problem. Flere av dem sier at de har mange norske venner, noen sier til og med at de har flere ikke-muslimske enn muslimske venninner. Dette gjelder også de mest bevisst religiøse og tilsynelatende ”minst norske”, både i klesstil og holdninger. De synes selv de har mye til felles med ikke-muslimer, og det er da også mitt inntrykk. Mye av det de er opptatt av er sannsynligvis viktig også for unge ikke-muslimer. Svarene deres kan oppsummeres med at *...sånn som jeg har opplevd er det mye som er likt egentlig og ...jeg tror ikke vennskap har noe med religion å gjøre*. En av informantene, Zaynab, så ut som hun syntes det var et morsomt spørsmål og sa: *man kan gjøre mye selv om man ikke drikker på lørdager, vet du*.

Zaynab beskriver alkoholbruk som et ganske trivielt skille som ikke trenger å ha så stor betydning, men måten hun introduserer temaet på gir inntrykk av at hun tror at *jeg* (som majoritetsperson) ser det som mye viktigere enn henne. Også Zahra sier hun synes mye er likt mellom muslimer og ikke-muslimer, men legger til at når det gjelder røyk og alkohol må hun som muslim holde seg unna:

Selv om det er mange muslimer som drikker, så er det sånn at... Når jeg snakker om meg selv, så drikker jeg ikke, eller røyker og sånn. Fordi religionen min sier at jeg ikke skal gjøre det.

Ifølge Zaynab og Zahra er avholdenhet fra alkohol og andre rusmidler en av de få tingene som skiller dem fra etnisk norske, og selv om de fremstiller det som mindre viktig, kan man lure på hvorfor de da synes at de bør nevne det. Noe av grunnen kan kanskje være at det er noe de konfronteres med fra norske, ikke-muslimske jevnaldrende. Fatima forteller at guttene i klassen syntes det var uforståelig at hun ikke ville drikke alkohol:

Også var det noen gutter som sa: Det er litt umulig at man ikke drikker. Vil du ikke drikke i det hele tatt? Jeg bare: Nei, jeg vil ikke drikke det selv. Også syntes de det var litt rart at jeg ikke røykte, fordi de fleste jentene på min alder røykte, drakk og var forskjellig fra meg.

Det kan se ut som om alkoholbruk representerer et skille, eller en sosial markør, for ulike oppfatninger omkring frihetsbegrepet. Nahida og Mira oppfatter seg selv som annerledes enn andre muslimer, i betydningen ”mer frigjorte”, noe de blant annet knytter til at de drikker alkohol. Nahida forteller også om noen muslimske tunisiere hun møtte på en konferanse i utlandet, og som hun opplevde som mer konservative enn seg selv. Hun legger deretter til at:

Men de var også litt frigjort, fordi de drakk og sånn...

Nahida tar likevel avstand fra deler av den norske drikkekulturen. Hun forbinder inntak av store mengder alkohol med en form for festing og flørting som egentlig ikke er noe for henne. Samtidig fremstiller hun det at hun kjenner til og har vært med på slike fester som et bevis på at hun er moderne og frigjort: hun gjør som hun vil, men hun har valgt å ikke oppføre seg slik som mange av de norske venninnene hennes gjør:

*Jeg kan drikke, jeg kan bli full og... Men jeg har aldri mista kontrollen. Og mine norske venninner har alltid vært sånn: Herregud, du drikker jo ingenting. Og de har alltid ment at jeg er **ordentlig**. De har liksom flørta og hatt mange one-night-stands, mens jeg var litt forsiktig når det gjaldt det der. Jeg var ikke sjenert. Jeg har aldri vært sjenert, men jeg syntes ikke det var noe for meg å oppføre seg sånn, selv om jeg synes det er helt greit at folk er forskjellig. Jeg trenger ikke drikke meg drita full og kline med mange gutter for å ha det gøy.*

”Frihet” ser ut til å være et positivt ladet ord i informantenes vokabular, så lenge det er den riktige formen for frihet. Nahida understreker at hun kan drikke, men at hun aldri har mistet kontrollen og signaliserer med det en behersket form for frigjorthet. Flere av informantene ser på ubegrenset frihet som en slags løssluppenhet som kontrasteres med en ”frihet under ansvar”. De gir uttrykk for at de setter stor pris på den tilliten foreldrene har vist dem under oppveksten: at de har fått frihet, og samtidig et ansvar for å disponere den under veiledning fra foreldrene. De spesifikke grensene de trekker opp for sin egen del er noe forskjellige, men felles er at alkohol og seksualitet fyller rollene som grensemarkører, og at de ser et skille her mellom seg selv og norsk ungdom. Satt på spissen kan argumentasjonen beskrives slik: Jo mer frihet, jo mer alkohol, og jo mer løssluppenhet i seksuell forstand. Det som modererer friheten er ansvarsfølelsen, og uten den kan alkoholbruken og løssluppenheten komme helt ut av kontroll.

Jeg tolker den sterke vektleggingen av frihetsbegrepet delvis som et ønske om å definere seg ut av en stereotyp fremstilling av muslimske kvinner som tradisjonsbundne og ufrie, og delvis som et ønske om å definere seg bort fra et negativt, uansvarlig frihetsbegrep. Dette er ikke et forsøk på å så tvil om at de har fått den friheten de hevder at de har, men en påpeking av hvor viktig de synes det er å fortelle om denne friheten – ikke bare at de har fått frihet, men også hva slags type frihet de har fått.

Frihetens grenser er kjønnede. Riktignok sier Zahra at *det spiller ingen rolle om du er jente eller gutt, du skal verken drikke deg full eller røyke*. Formelt sett gjelder reglene for begge kjønn, men som vi så ovenfor er det ofte i praksis litt ulike regler som gjelder for brødre og søstre i en og samme familie. Både gutter og jenter skal holde seg innenfor visse grenser, men konsekvensene er større når jentene trår over grensene enn når guttene gjør det. Flørting og drikking kan vanskelig kombineres med kvinnelig ærbarhet. Selv om heller ikke guttene ideelt sett skal være med på slike aktiviteter kan de ta seg råd til å gjøre noen ”feil”, mens slike feil ofte er vanskeligere å gjenopprette for ei jente. Friheten de får fra foreldrene forhandles frem gjennom å vise at de er ansvarlige og at det går an å stole på dem. Det kan argumenteres for at forhandlingsrommet blir nokså snevert hvis forutsetningen er at jentene likevel må passe på å holde seg innenfor de samme grensene som foreldrene ville satt:

***Mira:** Jeg har hatt ganske stor frihet, hatt masse tillit fra foreldrene mine og kunnet gjøre det jeg ville. Men samtidig så har jeg alltid vært moden for alderen, sånn at jeg har ikke hatt de store utskeielsene, kan du si, eller liksom den (ler) utagerende oppførselen. Så dermed så har de hatt det bra, når de ikke har hatt noe særlig problemer med meg.*

Med andre ord må en både gi og ta i forhandlinger om frihet. Grenser for frihet og frihet under ansvar handler imidlertid ikke *bare* om kjønn. Noen ganger er det andre ting som spiller inn, som å jobbe hardt med studiene, eller å vise seg moden og ansvarlig på andre måter, gjerne i betydningen å oppfylle foreldrenes ønsker. Mira forteller:

*Så lenge jeg gjorde det bra på skolen, så fikk jeg jo den friheten jeg ville. I motsetning til broren min, som ikke var så veldig flink på skolen, eller han **gadd** ikke å være så flink (ler), så har han kanskje fått mer kjeft og mas... Men antakeligvis fordi jeg har*

på en måte fulgt den veien som de har sett for seg og som de har ønsket da, så har jeg også fått den friheten og den tilliten fra dem.

Informantenes erfaringer med foreldrenes grensesetting fremstår både som en kilde til respekt og kritikk. Flere har opplevd forskjellsbehandling av gutter og jenter, og resten kjenner til det gjennom andre. De fleste er ganske kritiske til slik forskjellsbehandling, men det finnes også de som til en viss grad forsvarer det. Generelt opererer informantene med en forståelse av frihet og grenser som et begrepspar der det ene balanseres mot det andre avhengig av hvor mye ansvarsfølelse en selv viser at en har. De viser at de kjenner til ideen om muslimske kvinner som undertrykte ved å påpeke at det ikke gjelder dem selv. Samtidig viser de at de også kjenner til ideen om det vestlige samfunnet som overseksualisert ved å understreke at de heller ikke befinner seg på ”den enden” av frihetsskalaen.

5. 2. Familiens organisering i oppveksten

I dagliglivet hjemme med familien er det både ting de er fornøyde med, og ting de ikke er så fornøyde med. Men det er ikke alltid lett å utfordre arbeidsfordelingen når det er noe de synes er urettferdig, en erfaring blant annet Nadia har gjort seg:

***Linda:** Hvordan er det hjemme hos deg da – hvem er det som oftest gjør husarbeidet?*

***Nadia:** Eh... Ja det er (ler)... Jentene da.*

***Linda:** Er det sånn at man krangler litt om det da? At du kanskje maser litt...: Ja, nå må du også...”?*

***Nadia:** Nei... Brødrene mine, de hjelper ikke til da. Og det syns jeg er dumt.*

***Linda:** Men pleier du å klage på dem da? Sier du at de burde gjøre det?*

***Nadia:** Ja. Men de sier at: nei, det er kvinnens arbeid. Så sier jeg til dem: ja, hvor står det at det er kvinnens arbeid? Finn det frem, liksom! Finn det skriftlig. Så: ja, ja... (viser hvordan de gjør med et ”som om jeg bryr meg” – uttrykk).*

***Linda:** Så de orker ikke, selv om du sier fra?*

***Nadia:** Ja. Det er sånn... Jeg vet ikke, det er sånn det har blitt, bare (ler).*

Det kan virke som Nadia blir litt forlegen og synes at hun burde ha greid å overbevise brødrene sine om at de også har et ansvar i forholdet til husarbeidet. Når hun forteller hvordan

hun utfordrer dem til å finne en gyldig kilde å vise til hvor det står at husarbeid er kvinnens arbeid, fremstår hun som stolt over at hun tør å ta igjen, men samtidig virker det som hun ikke riktig vet hva hun skal si for å forklare at klagene hennes ikke har ført frem. Heller ikke faren hennes gjør særlig mye husarbeid, men han tar i et tak når det trengs, sier hun, og det synes hun er positivt. Når jeg spør hva hun kunne tenke seg å endre på når hun skal stifte sin egen familie i fremtiden sier hun: *Jeg vet ikke, jeg har vokst inn i det systemet der, så jeg har blitt så vant til det.* Ved å omtale sine egen familiesituasjon som ”det systemet der” kan det virke som om hun adopterer det vestlige bildet av den muslimske familien som ugunstig for kvinner og dessuten vanskelig å endre på. Diskursen om hvordan muslimske kvinner undertrykkes av sine fedre og brødre formidles stadig gjennom massemediene og påvirker sannsynligvis også jentenes syn på seg selv. Hos Nadia kan jeg merke en slags skyldfølelse over å (i alle fall delvis) *passer inn* i stereotypien. Det er ikke hyggelig å defineres som undertrykket, og enda mindre hyggelig hvis en føler seg tvunget til å innrømme at definisjonen har noe sannhet i seg. Her har jeg lyst til å minne om de emosjonelle båndene som preger familien som enhet, og hvordan det å kritisere en far som kanskje ikke alltid har behandlet mor nøyaktig som han burde kan være en utfordring, av enkle og helt forståelige grunner. Når vi ser en mann tilhørende en annen kultur og et annet miljø enn oss selv er han en utenforstående for oss, en fremmed. Dermed er det heller ikke forbundet med noen risiko å utøve kritikk hvis han gjør noe vi opplever å ikke kunne tolerere. For hans kone, søster eller datter derimot innebærer en åpen kritikk ikke bare sosiale sanksjoner, men sannsynligvis også store emosjonelle kostnader. Mira, for eksempel, som har sett opp til faren sin gjennom hele barndommen, har i voksen alder innsett at han kanskje ikke alltid har behandlet moren like bra, og forteller at han blant annet avfeier henne hvis hun prøver å blande seg inn når mennene i familien diskuterer politikk:

Det kan hende at han sier til moren min: det kan ikke du noe om, ikke bland deg i det liksom. Men han har aldri sagt det til meg. Hvis jeg har lurt på noe, så har han forklart det. Så du kan si at han har behandlet meg og moren min helt forskjellig. Selv om nå føler jeg at det er feil det han gjør. Hvis han kan være så åpen mot meg, hvorfor kunne han ikke være sånn mot moren min?

Mira understreker at hun ikke synes det er riktig av faren å snakke til moren på den måten han av og til gjør, men samtidig er det vanskelig for henne å være sint på han for det, ikke minst fordi han alltid har behandlet Mira selv med respekt. Hun forteller at hun er den første i

familien med universitetsutdannelse, noe særlig faren har vært en sterk pådriver for. Hun er liksom ”gulljenta” hans, og han er veldig stolt av henne:

Det er helt tydelig, og det sier alle i familien også, at jeg er omtrent det eneste han hører på (ler)... Han grein da jeg hadde stått på siste eksamen. Så det er jo et ganske spesielt bånd mellom oss.

Ved å ta det menneskelige og følelsesmessige aspektet i sosiale relasjoner i betraktning blir vi minnet om hvor komplisert og vanskelig det kan være å endre noe slikt som den kjønnede organiseringen av en familie. Dermed blir også den forlegenheten Nadia gir uttrykk for forståelig og naturlig på en annen måte. Det er sannsynligvis ubehagelig også for henne selv hvis noen av familiemedlemmene fremstår i et negativt lys. Som vi så var hun nøye med å påpeke at faren faktisk hjelper til når det virkelig trengs, selv om hun mener at han godt kunne ha gjort mer. En rettferdig beskrivelse betyr at også de positive sidene kommer med, og når det er din egen far du snakker om, så er det ganske viktig. Som vi så i kapittel 5.1 kan en opplevelse av at foreldrene er utsatt for fordommer fra majoritetssamfunnet bidra til å forsterke behovet for å forsvare dem.

Hos noen av informatene legger familiesituasjonen til rette for en kjønnet arbeidsfordeling som heller ikke kan sies å være særlig vanlig blant nordmenn, jamfør Kitterøds (2004) artikkel om hvem som gjør hva i norske hjem. Zahra går i tredje klasse på videregående og har mye lekser. Brødrene hennes har ikke det:

Linda: *Hjemme hos dere, hvem er det som gjør mest husarbeid?*

Zahra: *Eh... Brødrene mine (ler).*

Linda: *Er det de som gjør mest?*

Zahra: *Ja. Fordi de har mer fritid enn meg på en måte. Jeg må ofte gjøre skolearbeid og sånn, og de har slutta på skolen.*

Zahras erfaringer gir henne muligheten til å definere seg ut av den samme fortellingen som Nadia til en viss grad er fanget i. Hun opplever det som rett og riktig at brødrene gjør mer enn henne siden de tross alt har mer fritid, men understreker (i rettferdighetens navn, kanskje) at hun pleier å lage familiemiddager i helgene, og at hun rydder og vasker rommet sitt selv.

Stoltheten over å kunne fremstille seg selv som frigjort og skammen eller skyldfølelsen når de ikke kan det, er gjennomgående i flere av intervjuene.

Jeg oppfatter det i alle fall slik at det er mer komfortabelt for Nadia å snakke om sine egne idealer og hvordan hun selv kunne tenke seg å organisere arbeidsdelingen i hjemmet i fremtiden, og jeg tenker at det kanskje er fordi det gir henne muligheten til å vise at hun ikke er determinert av ”det systemet” familieorganiseringen hjemme passer inn i:

***Linda:** Hvis du skal ha familie i fremtida en gang, håper du at det blir omtrent sånn som dere har det hjemme nå, eller tror du at det kommer til å bli annerledes?*

***Nadia:** Ja, kanskje det, men jeg håper at det blir sånn fifty-fifty da! At vi liksom hjelper hverandre i absolutt alt. Både husarbeid og det økonomiske og alt det der liksom, at det ikke blir sånn derre: ”Dette gjør du, kvinne, og dette gjør mannen...”*

Og på samme måte som i diskusjonen med brødrene er henvisninger til islam en viktig del av argumentasjonen for hvorfor husarbeidet skal deles likt:

Begge to skal jo hjelpe hverandre og ha et fint samarbeid. Det står ikke i Koranen at du skal se ned på dama og at mannen skal ha all makten. Det står at det skal være likt.

Slike henvisninger til islam for å vise at likestilling ikke er i strid med islams lære er gjennomgående i hele materialet. Slik Roald (2005) skriver ser mange muslimer på islam som representant for alt som er godt, riktig og rettferdig. Derfor vil også deres forståelse av hva som er sanne islamske verdier ofte forandre seg når deres personlige verdier forandrer seg, hevder Roald. Amina gir klart uttrykk for at det er viktig å skille mellom ting som gjøres i islams navn, og det som er det virkelige islam. Hadde muslimer levd etter de sanne islamske idealene ville ikke kvinneundertrykking finne sted, mener hun, og menn og kvinner ville ha hatt et fint og rettferdig samarbeid. Amina sier det står i koranen at kvinnen og mannen skal gjøre like mye i huset, og refererer til profeten Muhammed som et eksempel til etterfølgelse:

*Hva er det han pleier å gjøre når han kommer hjem? Så tenkte de: ja, han ber sikkert ekstra og leser masse i Koranen. Men så sier kona hans at nei, han pleier faktisk å hjelpe meg i huset og med barna og sånt, og det er det en idealmann skal gjøre. Så hadde man fulgt det **idealet**, så hadde det vært greit, tenker jeg.*

Når informantene gir uttrykk for idealer om et likestilt samliv ved å henvise til Koranen og religiøse fortellinger, er det en måte å tolke egne erfaringer og livshistorier inn i en fortelling om frigjøring, uten å søke støtte i vestlig, feministisk tradisjon. Jeg vil imidlertid anta, i likhet med Roald (2005), at de likestillingsidealene de gir uttrykk for delvis kan forstås nettopp som et resultat av innflytelse *også* fra det vestlige samfunnet de lever i. Jeg tolker uttalelsene deres som fremkommet i, og som en del av, en spesifikk kontekst der *både* islamske og norske/vestlige verdier står sentralt. I en slik kontekst kan det ene vektlegges mer enn det andre avhengig av hva en ønsker å formidle. Østbergs (2003) plurale integrerte identiteter kan brukes her for å beskrive mangfoldet i informantenes utgangspunkt i det at de er del av flere forskjellige meningssammenhenger. Den sammensatte konteksten gjør ikke at informantene fremstår som oppsplittede personer, dratt mellom ”foreldrenes tradisjoner” og ”norsk modernitet”. Både verden de beveger seg i og kvinnene selv fremstår som helhetlige og forståelige. Menneskers liv *er* sammensatte, det er ikke nødvendigvis et problem å forholde seg til ulike kontekster. Tvert i mot kan en variert sosial virkelighet være en verdifull ressurs og et nyttig utgangspunkt for å finne sine egne standpunkter. Azefe, for eksempel, er ganske klar på hva hun *ikke* vil ta med seg videre når det gjelder hennes erfaringer med arbeidsdeling i hjemmet. Hun har også en idé om hvorfor hun er så sikker på det:

Linda: Mm.. Men sånn som du beskriver at det var hjemme hos dere, er det sånn du tror og håper at det skal bli hvis du en dag skal stifte familie selv?

Azefe: Nei. Absolutt ikke!

Linda: Føler du at faren din, da han bodde hjemme, at han ikke gjorde så mye husarbeid da?

Azefe: Nei, han gjorde absolutt ikke noe husarbeid. Og det er kanskje det som har gjort at jeg har vært veldig opptatt av det siden jeg var barn. At jeg syns det var veldig urettferdig at... Siden han heller ikke jobba.

Azefes beskrivelse av sine erfaringer og hva de har betydd for henne illustrerer Narayans (1997) poeng om hvordan opplevelser i oppveksten har betydning for holdninger og meningsdannelser senere i livet, på den måten at en forholder seg aktivt til erfaringene, adopterer noen av dem som riktige, men kritiserer og avviser andre. Azefe har sett hvordan foreldrenes måte å organisere husholdet på gav moren en større arbeidsbyrde enn faren, en situasjon hun selv ikke ønsker å havne i, selv om hun ellers ser opp til moren på mange måter.

Informantenes erfaringer med arbeidsfordelingen hjemmefra strekker seg over et bredt spekter: Nadia forteller at jentene gjør mest, Zahra at det er tvert om. De fleste formidler dessuten sterkt at deres egne idealer ikke er identiske med foreldrenes. Noen ganger er de riktignok *enige* med foreldrene sine, men det er fordi de ser noe positivt i foreldrenes valg, og ikke fordi de har kopiert ”deres måte”. I det følgende skal jeg se litt nærmere på hvordan de ser for seg voksenlivet og hvilke erfaringer de så langt har gjort seg i forhold til det.

6. VOKSENLIVET: DRØMMER OG ERFARINGER

I dette kapittelet tar jeg for meg informantenes planer for fremtiden med tanke på utdanning, karriere og familie. Disse områdene er relevante for alle informantene og er tema der kjønn kan gjøres tydelig. Jeg ser også på hvordan de knytter disse fremtidsidealene til erfaringer i oppveksten – hva de har lært for eksempel av foreldrenes ekteskapsrelasjon og familieorganisering.

6. 1. Utdanning, karriere og familie

Alle deltagerne i denne studien er unge voksne. De er ferdige med barndommen og på vei ut i voksenlivet, med alt det innebærer av personlige valg og økt ansvar. Noen av dem bor fremdeles hjemme, mens andre har flyttet hjemmefra. To av dem har giftet seg, og en er i et fast kjæresteforhold. Det er ingen som har fått barn enda, men de fleste av dem har begynt å tenke på muligheten for det, og har formeninger om når det eventuelt vil passe. Både familie og karriere settes høyt når de snakker om hva de vil gjøre med livet sitt fremover, og de fleste har bestemt seg for at de vil ha begge deler – et yrkesaktivt liv kombinert med familie.

I vestlige metasamtaler om organisering av kjønn i muslimske familier er bildet preget av et svært tradisjonelt kjønnsrollemønster der det hovedsakelig er kvinnene som tar seg av husarbeidet. Hvis en ser på statistikken hos Øia (1998) er det også klare tendenser til at ikke-vestlige innvandrerjenter hjelper mer til hjemme enn det ikke-vestlige innvandregutter gjør, noe som for øvrig også gjelder både for vestlige innvandrere og etnisk norske. Av alle gruppene er det likevel de ikke-vestlige innvandrerjentene som oftest hjelper til hjemme, men det betyr ikke at de ikke-vestlige innvandreguttene ikke gjør noen ting. Faktisk hjelper ikke-vestlige innvandregutter oftere til hjemme enn etnisk norske og vestlige, både gutter og jenter.

Informantene gir uttrykk for å kjenne til vestlige forestillinger om kjønnsrollemønsteret blant muslimer, og som vi skal se i det følgende møter de disse metasamtalene på litt ulike måter. Noen sier seg mer eller mindre enige med innholdet, men understreker samtidig at det ikke er

et ideal de selv ønsker å praktisere. Mange utfordrer også diskursen eller metasamtalene ved å vektlegge det de forstår som *islamske idealer* heller enn muslimsk praksis. Det islamske idealet representerer da en fornuftig og rettferdig arbeidsfordeling, og budskapet er at en ikke kan ”skylde på islam” når muslimske kvinner utsettes for diskriminering og undertrykkelse.

Selv om alle setter verdien av å stifte en familie høyt, er det litt ulike meninger om hvor viktig de synes det er å skulle gjøre det selv. Av informantene i denne studien er Azefe og Fatima minst opptatt av det. Azefe har ganske ambisiøse karriereplaner og er slett ikke sikker på om det kommer til å bli tid til noe familieliv. Når jeg spør om hun gjerne vil gifte seg en dag, tenker hun seg om et øyeblikk og sier: *Det er ikke et mål for meg*. Hun har ikke så veldig lyst på barn, sier hun, selv om hun ikke utelukker at det kan komme senere. Fatima er av personlige grunner usikker på om ekteskap vil være det beste for henne. En sykdom gjør at hun må bruke medisiner livet ut, forteller hun, og jeg forstår på henne at hun er bekymret for å bli en belastning for ektefellen og barna. Men selv om Fatima er usikker på ekteskapet for sin egen del, snakker hun om ekteskapsinstitusjonen generelt som den ultimate måten å leve sammen som mann og kvinne på:

De [mann og kvinne] trenger hverandre, og uten hverandre er de ikke fullkomne. Jeg synes det er best at det er to som kan dele med hverandre, som er til stede for hverandre, alltid, som kan dele alt med hverandre.

For Fatima vil det nok være et stort offer å unnlate å gifte seg, og hennes utsagn kan ses som uttrykk for en holdning om at personlige preferanser må vike til fordel for fellesskapets beste. Å velge bort ekteskapet er med andre ord ikke en måte å oppnå mer personlig frihet på for Fatima, slik det kan synes å være for Azefes del. Selv om utsagnene deres i utgangspunktet står som motsetninger, kan det likevel ligge noen av de samme holdningene og antakelsene i bunnen angående hva rollen som mor og ektefelle innebærer og krever. Mens Azefe er bekymret for at å være mor vil gjøre det vanskelig for henne å ha en karriere, er Fatima bekymret for at hun ikke vil være i stand til å fylle rollen tilfredsstillende med sviktende helse. Begge deler vitner om et syn på morsrollen som noe som krever svært mye energi og overskudd – en rolle som ikke gir rom til så mye annet hvis en først har valgt den.

De andre informantene er imidlertid klare på at de gjerne vil gifte seg en dag.

Ekteskapsidealet beskrives som et parforhold fylt av kjærighet og respekt, og de har ganske

klare ideer om hvordan mannen deres skal være: kjærlig, snill, høflig, intelligent og velutdannet. Utseendet nedtones som mindre viktig – det er personligheten som skal avgjøre. Men det som fremstår som aller viktigst er at han er muslim. Dette er ikke utelukkende fordi foreldrene ønsker det slik, selv om det sikkert også spiller inn. Det er heller ikke bare fordi det er enklere slik med tanke på at de da sannsynligvis vil kunne forstå hverandre bedre på grunn av at de har en lignende bakgrunn. Ingen nevner det som spesielt viktig at ektemannen har samme kultur eller samme opprinnelsesland som dem selv. Tvert i mot er det en gjenganger i intervjumaterialet at overflatiske verdier som hudfarge og kulturell bakgrunn *ikke* har betydning:

*Aisha: For han kan være hvem som helst liksom, fra hvor som helst i verden... Svart, hvit, grønn, gul... (ler). Så lenge han er muslim, en **bra** muslim.*

Tanken er at en som har kunnskap om religionen vet hvilke rettigheter kvinner og menn har, og at slik kunnskap er det beste utgangspunktet for å kunne skape et godt samliv. Når jeg spør Yasmin hva som er viktige egenskaper hos en fremtidig ektemann, har hun bare ett svar: Han må være religiøs. Jeg spør om hun ikke også synes det er viktig at han er snill og kjærlig, som hun forteller at foreldrene har som en del av sine kriterier, men slik Yasmin tenker er det et unødvendig krav å stille. En virkelig religiøst praktiserende mann vil nemlig garantert ha alle gode egenskaper som trengs:

...det som er, ikke sant, jeg tenker på at han skal være religiøs. Er han religiøs, så har han disse kvalitetene. De trenger jeg ikke å tenke på, ikke sant. Fordi de kommer, hvis han er praktiserende muslim. Er han det så har han alle disse kvalitetene. Så jeg trenger ikke tenke på om han er kjærlig, snill... Fordi jeg vet: er han religiøs, så er han den perfekte mannen for meg. Da vet han hvordan han skal behandle meg og hva han skal gjøre for at jeg skal ha det godt.

I utgangspunktet kan en ikke regne med at informantenes idealer om at ektemannen kan være fra ”hvor som helst” kommer til å følge et like tilfeldig mønster i praksis. Benedicte Lies (2004) rapport fra SSB viser at innvandrere i stor grad gifter seg med personer med samme landbakgrunn som dem selv, noe som i og for seg også gjelder for nordmenn. Blant enkelte grupper, pakistanere for eksempel, er det et relativt høyt antall som gifter seg med en ”importert” ektefelle fra hjemlandet. Det betyr imidlertid ikke at det ikke er endringer på

gang. Thorbjørnsrud (2001b: 21) hevder at mange muslimer har hatt dårlige erfaringer med å hente ektefeller fra hjemlandet, og at denne praksisen er under sterk debatt i mange moskémiljøer i Norge. Nøhr Larsen (2004: 66) viser til tendenser registrert blant muslimer i London, der et økende antall leter etter en partner blant muslimer med samme bakgrunn som dem selv, men bosatt i andre europeiske land heller enn i opprinnelseslandet. Også Bredal (1998: 32) skriver at flere av informantene i hennes studie har fått frierier fra slektninger og andre med samme nasjonale bakgrunn som dem selv, men bosatt i andre vestlige land. Internett, transnasjonale radiostasjoner og TV-kanaler har lagt forholdene til rette for at slike nye ekteskapsmarkeder har blitt tilgjengelige.

Generelt tegner altså informantene opp et bilde av et romantisk kjærlighetsforhold, men det legges også vekt på mer praktiske sider av ekteskapet – som at mannen må ta sin del av husarbeidet. Nadia, for eksempel, sier hun ikke ønsker seg noen tradisjonell arbeidsdeling, men håper i stedet det blir sånn at begge tar *både ditten og datten*.

Azefes idealer for hva som er en bra mann handler blant annet om at han er intelligent og at hun kan respektere han. Hun har imidlertid en kjølig holdning til hele ekteskapsideen, og kravene hennes til hvordan en ektemann skal være er i grunnen mer praktiske enn romantiske: *Jeg tror han må være ryddig. Det må han, og han må gjøre ting hjemme, fordi jeg har alltid avskydd folk som ikke rydder etter seg, eller ikke tar hensyn til de som bor i samme hus.*

Drømmen om å gjøre karriere i yrkeslivet står sterkere hos Azefe enn drømmen om mann og barn. Hun er opptatt av at arbeidsdelingen i hjemmet skal være rettferdig, og ser det som en forutsetning at mannen gjør sitt hvis hun skal ha muligheten til å ha den karrieren hun ønsker. Det er med andre ord ikke aktuelt for Azefe å gifte seg med en mann som ikke er villig til å gjøre husarbeid, en holdning som også kan ses som ”vestlig”, og det kan være fristende å trekke den slutningen at Azefes idealer om likestilling når det gjelder husarbeid er et resultat av at hun har vokst opp i et moderne, vestlig land som Norge. Men Azefe selv forstår disse holdningene i sammenheng med erfaringer fra sin egen oppdragelse, og da i forbindelse med de delene av livet som har vært mest preget av ”det muslimske”. Igjen passer Narayans beskrivelse svært godt med Azefes egen opplevelse av situasjonen.

I oppdragelsen hun har fått er det både elementer hun gjerne vil bevare og andre ting hun stiller seg kritisk til og forkaster. Hvordan faren og moren hennes var hjemme, mot hverandre

og overfor barna, er noe av det hun opplever at har vært avgjørende i å forme hennes egne standpunkter. Ifølge Azefe var moren alltid opptatt av at mannen i alle fall skulle gjøre litt hjemme, noe faren tydeligvis ikke riktig tok til seg. Dette forholdet mellom foreldrene har påvirket Azefes oppfatning av hvordan kjønnsrollemønsteret bør være. Ikke minst har hun reagert på situasjonen, og gjort seg opp en mening omkring hva hun synes om den. Azefe har, i likhet med de fleste andre informantene, klare meninger om hvordan en familie bør organiseres, og gjengir ikke erfaringene fra barndommen blindt som den ”riktige måten”. Sannsynligvis har Azefes holdninger også tatt farge av de ”norskere” delene av oppveksten hennes. Poenget her er at det ikke er noen automatikk i at ”frigjørende” ideer har oppstått på grunn av ikke-vestlige minoriteters kontakt med Vesten.

Nadia er den eneste som sier at hun helst vil være hjemme med barna mens de er små, men hun vil gjerne ut i arbeidslivet igjen så snart de begynner på skolen. En del snakker om at de vil jobbe deltid en periode. Husmor på heltid er ingen av dem interessert i å være. Flere av dem er likevel opptatt av at husarbeid er en ”verdig jobb,” og at det er galt å se ned på husmødre: *Jeg ville aldri ha kalt det latskap eller at en kvinne ikke gjør som hun vil*, som Azefe uttrykte det. Derfor synes de egentlig det er greit at den som har best tid også gjør mest hjemme, men hvis begge jobber må også begge gjøre like mye i huset, og det er altså den sistnevnte situasjonen de tar sikte på for sin egen del.

Idealer og praksis er imidlertid ikke alltid sammenfallende. Farstad (2004: 127) beskriver hvordan hennes informanter forholder seg til fordelingen av husarbeid og lønnsarbeid mellom seg selv og sine menn. Kvinnene hun har intervjuet har alle giftet seg og fått barn, og befinner seg på den måten i en annen livssituasjon enn mine informanter. En kan si at de har kommet ett steg lengre i livsløpet. Ifølge Farstad kan man se et sprik mellom hvordan den ene av kvinnene, Selvi, ønsker å disponere tiden sin, og hvordan det blir i praksis. For Selvi er idealet at både hun og mannen kunne ha jobbet mindre, slik at de kunne ha brukt mer tid hjemme og med barna, men økonomien deres tillater ikke det. Hun mener at mannen prioriterer annerledes enn henne, og at det er hun som får ansvaret for barna og husholdet selv om hun også jobber. Hun synes det hadde vært bedre hvis de kunne dele det mer likt.

Det kan for øvrig legges til at kvinnene i Farstads studie er i en annen situasjon enn de jeg har intervjuet på mer enn én måte. Blant mine informanter planlegger alle å ta en utdanning, holder på med en, eller er allerede ferdige. De sier det er viktig med en jobb de trives i og der

de får brukt sine ferdigheter. Selma og de andre kvinnene som Farstad har intervjuet er mer opptatt av å jobbe av rent økonomiske hensyn, eller på grunn av det sosiale aspektet ved det å ha en jobb å gå til.

Informantene er også delvis klar over at det ikke alltid blir som en har tenkt, og flere av dem er opptatt av hvordan det skal gå når de skal sette idealene sine ut i livet. De har litt ulike oppfatninger om hvor enkelt det vil være å organisere en kombinasjon av familie og jobb i praksis. Yasmin, for eksempel, sier at ...*å jobbe, samtidig som å ha en familie og sånt, det tror jeg ikke er et problem.* En del av de andre er noe mer skeptiske. De kjenner åpenbart til ”tidsklemma” mange kvinner befinner seg i, og er bekymret for at de også skal havne der. Til tross for at en likedeling av arbeidsoppgaver som husarbeid og barnepass er det de ønsker seg, er altså noen av dem i tvil om hvor enkelt det er å få det til i en hektisk hverdag. På den måten anerkjenner de at det kan følge noen ulemper med å satse på utdanning og karriere, fordi dette gjerne ikke kommer i stedet for, men snarere i tillegg til mer ”tradisjonelle”, huslige plikter. Flere av jentene sier at de føler et press om å mestre alle områder av livet, og de mener at dette er noe som rammer kvinner mer enn menn. At kvinner jobber såkalte ”doble skift”, først ute på jobb og så hjemme med mann og barn, er, som Nahida påpeker, ikke nødvendigvis noe som gjelder bare for muslimer.

Ikke bare de muslimske jentene, men andre også. For eksempel, det at du må være veldig...suksessrik, du må ha bra utdanning, men samtidig så må jeg også være veldig flink til å lage mat, du skal ha det rent hjemme, og... Jeg regner med at hvis jeg etter hvert skal starte en familie så blir det også at jeg skal passe på barn og sånne ting. Det blir sånn dobbeltmoral, det blir alt for mye for en kvinne, det blir alt for store forventinger, synes jeg, i hvert fall.

Løsningen på slike dilemma er som vi har sett ovenfor at oppgavene i hjemmet må deles rettferdig. Når kvinnene skal ut i jobb, er det en forutsetning at også mannen tar i et tak hjemme. Zahra mener det bør være enkelt å få til, men likevel er også hun klar over at det er en del som ender opp med en mindre rettferdig arbeidsdeling. Og da er det ikke alltid så lett:

Ja... Det er lett, liksom så lenge at hver person gjør sin jobb. Da er det greit liksom. Men gjør du alltid jobben selv så kommer du til å slite.

Idealene for en rettferdig arbeidsdeling er altså noe informantene er ganske enige om seg i mellom, og de håper at det skal la seg gjøre å sette disse idealene ut i livet. Om deres fremtidige ektemenn har de samme idealene, er selvsagt et åpent spørsmål. Uansett er det ikke så urimelig å anta at tradisjonelle kjønnsrollemønstre kan komme til å videreføres i større grad enn de har planlagt, på samme måte som det er tilfellet for mange norske kvinner og menn (Kitterød 2004).

To av informantene, Zaynab og Mira, har allerede giftet seg. Begge forteller at de sammenligner seg med sine mødre, og sier at de har valgt å gjøre ting noe annerledes og ”mer likestilt” enn dem, selv om de også respekterer og ser opp til mødrene sine. Særlig Zaynab understreker at hun *liker å etterligne moren*. Zaynabs og Miras idealer er ikke ulike et typisk ”vestlig” eller ”norsk” ideal: utdanning og lønnsarbeid er selvsikre rettigheter for kvinner, menn må ta sin del av husarbeidet, men det er greit at den som har best tid også gjør mest. Denne arbeidsdelingen skal helst komme *naturlig* – det bør egentlig være en selvfølge.

Til tross for at det finnes store likheter mellom idealene Mira og Zaynab skisserer, er det ganske store forskjeller i hvordan hverdagen fungerer i praksis. Mira forteller at det i grunnen er ektemannen som gjør mest husarbeid for tiden, siden hun jobber mens han er arbeidsledig. Hun er stolt over at han er så moderne som han er, og forteller at også moren hennes synes hun er heldig:

*Jeg føler meg heldig. Fordi han er sånn som han er, at... Fordi han kunne vært annerledes, han kunne vært verre, holdt jeg på å si...Jeg vet at moren min... selvfølgelig, som kvinne, så tenker hun liksom... Hun var jo kanskje litt skeptisk, om mannen min var så bra som jeg sa han var. Fordi hun er jo mer vant til at de er litt tilbakeholdne, de gjør sine ting, og vi skal gjøre resten. Altså at de ikke hjelper til så mye, så hun var jo selvfølgelig litt skeptisk til det. Så hun sier det hver dag nå også liksom, at: ja du **er** heldig.*

I motsetning til Mira forteller Zaynab, i en litt unnskyldende tone, at det for det meste er hun som rydder og lager mat hjemme. Det er ikke det at mannen hennes ikke *vil* gjøre noe i huset, men han tenker ikke på det, sier hun, og hun liker ikke å si hva han skal gjøre, så da gjør hun det heller selv:

Linda: *Hva syns du om den situasjonen? Syns du at det er ok?*

Zaynab: *Nei, jeg syns ikke det, men... Jeg har akseptert det (ler). Jeg vet at vi ikke skal få mange barn, så for meg så gjør det ingenting*

Linda: *Nei...*

Zaynab: *Eller kanskje jeg trives med det selv*

Linda: *Mmm... Men du syns ikke det er helt ok likevel?*

Zaynab: *Nei, det gjør jeg ikke. For når jeg kommer fra jobb eller sånn, da er det...*

Men jeg tror det viktigste er kommunikasjon. Så lenge vi tåler å si, og han også takler hva jeg sier og hjelper til, det... For meg så er det greit.

Kommunikasjonen Zaynab snakker om som så viktig i forholdet, er potensiell i den forstand at den ikke har kommet til sin fulle rett enda. Hun forteller at hun *kan* be mannen om å gjøre noe, men at hun foreløpig ikke har brukt denne muligheten i noen særlig grad. Hun "liker ikke å si det", men hun "kan gjøre det" hvis det er nødvendig, og regner med at hun kommer til å bruke det mer når de får barn. Hvorfor Zaynab velger å "spare" kommunikasjonen på denne måten er ikke enkelt å svare på, men kanskje er det rett og slett fordi hun ikke vil be om for mye for ikke å "bruke opp" godviljen hans på småting hun egentlig kan gjøre selv? Det er vanskelig å si hvilke følger denne strategien vil få, men det er ikke umulig at mønsteret der hun gjør mest blir mer fasttømret jo lengre hun "sparer" på hans potensielle innsats i hjemmet.

Alle informantene setter ekteskapet og familien høyt, og de har også relativt sammenfallende ideer om hva et godt ekteskap er. På samme måte er de ganske enige om at utdanning og arbeid utenfor hjemmet er naturlig for kvinner på samme måte som for menn, og at menn derfor også må hjelpe til med husarbeid og barnepass. Likevel er det variasjoner og gradsforskjeller i forhold til hvor viktig det oppleves for dem personlig med utdanning og karriere versus familie, og hva de tror de selv vil komme til å sette høyest i sitt liv.

Informantene er dessuten klar over det ikke alltid er så lett å leve ut idealer, og noen er mer optimistiske enn andre når det gjelder hvordan de tror ting faktisk kommer til å bli. De tydeligste forskjellene viser seg hos de to som allerede er gift. Her kommer det klart frem hvordan sammenfallende idealer ikke nødvendigvis oversettes til sammenfallende virkelighet. I neste kapittel ser jeg på hvordan informantene snakker om å "rydde plass til seg selv" i en hektisk hverdag.

6. 2. Hvordan balansere familiens behov med sine egne

Informantene gir uttrykk for at balansegangen mellom karriere og familie er både vanskelig og viktig å få til. Behovet for et givende yrke inngår dessuten som del av en form for selvrealisering på det personlige plan. Flere av dem snakker om at det er viktig å ”kose seg” og ”nyte livet” sammen med venner – det fremstår i det hele tatt som viktig å rydde plass for seg selv i hverdagen, også i kombinasjon med et hektisk familieliv. Informantene anser ektemann og barn for å være avgjørende ingredienser i et fullkomment liv, men de har mer enn nok å fylle tiden med før de kommer til det punktet. Yasmin, som er klar på at hun gjerne vil gifte seg en dag, ser at hun ligger ”etter skjema” i forhold til det hun egentlig hadde tenkt. Hun tar det imidlertid ikke så tungt at planene så langt ikke har slått til:

***Yasmin:** Ja. Jeg har jo lyst til å gifte meg, det har jeg. Så jeg tror jeg kommer til å gifte meg ja. Men jeg vet ikke med hvem, he, he... Eller jeg har ikke funnet den rette enda.*

***Linda:** Har du lyst på barn også, i fremtida da?*

***Yasmin:** Jada det har jeg jo. Jeg har jo alltid tenkt sånn derre: ok, når jeg fyller tjueto, eller tjuetre, da skal jeg i hvert fall ha en liten datter på to år. Det hadde jeg tenkt. Men jeg er jo snart tjuetre år, og fortsatt ingen mann i livet... (ler).*

Yasmin er travelt opptatt med venninner, festing og ferieturer, og drømmemannen, han får komme når han kommer. På samme måte som jeg ikke kan se at noen har hastverk med å bli gift, skal heller ikke familien overta livet deres når det en dag skjer, selv om den skal prioriteres høyt:

***Mira:** Jeg synes familie er viktig, og når jeg får barn, så vil jeg prøve å prioritere dem. Men samtidig, så synes jeg det er viktig å ha et liv ved siden av familien og huset. At man har en jobb å gå til, at man har noen venner, at man av og til har et kurs man går på, at man på en måte opprettholder andre interesser. Dermed så synes jeg at kvinnen kan være fornøyd med livet sitt. Jeg ser alt for mange kvinner som er så **misfornøyd** med livet sitt, fordi de sitter hjemme med barna. Jeg ser så mye **skuffelse** i dem. Kanskje fordi det ikke har blitt sånn som de hadde tenkt seg, at de ikke får gjøre*

*det de hadde planlagt da de var yngre. Så for meg, så vil det beste være at jeg om tjue år er **fornøyd**, faktisk, med det livet jeg lever.*

I praksis innebærer altså et likestilt samliv at også kvinnen får muligheten til å *leve et liv hun kan være fornøyd med*. Som en naturlig motsetning til det ideelle ekteskapet, beskriver Nadia et samliv som *ikke* er likestilt på denne måten:

Så skal de fleste kvinner som blir undertrykket, de skal liksom være hjemme og vaske og sånne ting, og ikke nyte livet sånn som mennene gjør for eksempel. Det syns jeg er veldig dårlig.

Ideene om kvinners muligheter for personlig tilfredsstillelse på linje med menn som en del av et likestilt samliv går ut over de mer praktiske ideene om at begge har ansvar for barn og hjem, og at begge har rett til å arbeide utenfor hjemmet. Kravet om tid og rom for seg selv innenfor familieinstitusjonen og ekteskapet vitner om et verdisyn som er mer individualistisk – om jeg kan bruke et slikt ord – enn det en kanskje forventer av muslimske kvinner.

I likhet med mange andre nordmenn ser de utenlandsturer og reising som en viktig del av et givende liv. Faktisk snakker alle informantene om å reise til utlandet, enten det er snakk om kortere ferieturer, romantiske reiser sammen med ektemannen, eller det å dra ut for å studere eller jobbe. Noen har allerede gjort reisedrømmene til virkelighet eller har konkrete planer om å reise ut. Utfartstrangen og eventyrlysten er til stede, men bør helst kombineres med noe nyttig. Rene eventyrreiser eller ”backpakking” snakker ingen av dem om. Yasmin, som elsker å reise, vil helst til steder av historisk eller religiøs interesse. Amina og Noorah, som har vært et år i London, forteller at de opplevde mye der og syntes det var veldig spennende, men det var ikke *derfor* de reiste dit:

*Men foreldrene våre syntes det var helt greit, fordi det er for utdanningens skyld, det er bra for oss, og vi utvider våre horisonter, og... Det at vi skal kunne reise og...**oppleve** ting, da... Vårt kjønn skal ikke hindre oss i det i det hele tatt.*

Argumentasjonsrekken er som følger: Å reise til utlandet er utviklende og lærerikt, særlig hvis en reiser for å studere eller jobbe. Kvinner skal ha slike muligheter på lik linje med menn. Det er tydelig i flere av intervjuene at kvinners rett til *selvutvikling*, det å komme seg ut av huset,

og til utlandet om det er det man ønsker, er en viktig del av likestillingen. Nadia forteller at noen av venninnene hennes ikke får slike muligheter selv om brødrene deres får det, noe som provoserer henne sterkt. Selv vil hun gjerne til Australia for et år.

Alle informantene har fremtidsplaner som handler om dem selv som individer, ting de vil oppnå eller gjøre for sin egen del. De anser det som sin rett å prioritere seg selv på denne måten, og flere knytter det også eksplisitt til et spørsmål om likestilling. Dette er en interessant tendens, ikke minst fordi det ofte hevdes at ikke-vestlige kulturer er kollektivt heller enn individuelt orienterte i den forstand at familiens interesser prioriteres over det enkelt individ. Nøhr Larsen (2004), for eksempel, bruker en slik modell for å forklare kommunikasjonsproblemer mellom dansk majoritet og muslimsk minoritet. Nøhr Larsen understreker at modellen ikke skal forstås i absolutt forstand, og jeg skal heller ikke benekte nytteverdien av den her. Jeg ønsker likevel å minne om det unøyaktige i en slik kategorisering. Slik Øia (1998) viser, er det flere blant ikke-vestlige innvandrere enn blant nordmenn som mener at familiens interesser skal komme foran individets, men det er likevel nesten halvparten av innvandrerne som ikke synes det. På samme måte er det også blant de norske en del som mener at familien bør prioriteres høyest. En statistisk tendens skjuler med andre ord mange ulikheter og nyanser, og det er viktig å huske på at både kollektive og individualistiske verdier er til stede blant både vestlige og ikke-vestlige.

Informantene knytter karriere, familieliv og selvrealisering til kvinners valgfrihet og dermed også til likestillingsbegrepet. De har et bevisst forhold til hvilke idealer de har, og jeg mener de sitter med relativt høye forhåpninger med tanke på den grad av likestilling de ser for seg i sitt fremtidige ekteskap. Øias (1998) studie viser at ikke-vestlige gutter er de minst positive til feministiske ideer, så det er en viss fare for at en del av informantene kan komme til å bli skuffet. Men om ikke alle forhåpninger blir innfridd med det samme, viser informantene ikke bare at de er klare for forandringer, men at de har vet hvilke forandringer de ønsker. Og det er i alle fall et skritt i riktig retning.

7. MUSLIMSKE KVINNER OM LIKESTILLING

Som nevnt forstås likestillingsbegrepet her både som en politisk-ideologisk idé og som konkret praksis – å ”gjøre” kjønn (Smith 1990). Begge er viktige sider ved likestillingsbegrepet, og nært forbundet med hverandre. Ulike ideologiske oppfatninger får konsekvenser for hvilke praksiser som defineres som likestilte, og erfaring med ulike praksiser har betydning for hva som oppfattes å være begrepets innhold. Videre finnes det ulike metasamtaler som bidrar til å strukturere informantenes forståelser av seg selv og likestillingsbegrepet. I dette kapittelet skal jeg først diskutere kvinnes definisjoner av og utsagn omkring likestillingsbegrepet. Deretter går jeg mer detaljert inn på de variasjonene og nyansene som er å finne i materialet.

7. 1. Likestilling er å kunne gjøre hva man vil

I både den orientalistiske og den omvendt orientalistiske diskursen konstrueres kjønnsrollemønstre som sterke kulturelle markører for forskjellighet. Vi får med andre ord en dikotomi mellom hvordan ”vi gjør det” og hvordan ”de gjør det”, noe også Jacobsen (2002) påpeker. Diskursene skaper forventninger om grunnleggende ulikhet mellom vestlige og ikke-vestlige idealer om kjønn. Undersøkelser har imidlertid vist at selv om ikke-vestlige ungdommer gir uttrykk for et noe mer tradisjonistisk syn på kjønn enn norske, er ungdommenes holdninger likevel relativt sammenfallende (Øia 1998: 176). Øia definerer tradisjonelle kjønnsroller som holdninger om at menn er bedre ledere enn kvinner, at menn bør ha mest innflytelse på samfunn og politikk, og at kvinnen hører til i hjemmet. Uansett nasjonalitet holder gutter fast ved slike tradisjonelle kjønnsroller i større grad enn jenter – ikke-vestlige innvandrerjenter er mer kritiske til slike holdninger enn norske gutter. Øia viser også at ikke-vestlige jenter faktisk scorer en anelse høyere enn norske jenter på feministiske holdninger.

Også hos deltakerne i denne studien kommer metasamtalene til syne når de definerer likestillingsbegrepet og forsøker å plassere det kulturelt. Det er ikke slik at noen entydig knytter seg til en orientalistisk diskurs mens andre tydelig velger ”den andre siden”. I stedet

forholder de seg til metasamtalene slik alle i samfunnet gjør, navigerer mellom dem og forholder seg til dem på ulike måter.

De fleste informantene snakker om likestilling som et normativt begrep om rettferdighet og moral knyttet til kjønn – som en legitim definisjon av hvordan forholdet mellom kjønnene bør være. Men to av informantene, Yasmin og Azefe, skiller seg ut ved å vektlegge en mer deskriptiv forståelse av begrepet der likestilling beskrives som en spesifikk *oppfatning* av at menn og kvinner er *like*. Disse to informantene introduserte et skille ved å presentere begrepet *likeverd* – et begrep med sterkere tilknytning til islamsk tradisjon – som et bedre ideal enn likestilling. Men som vi skal se behøver ikke det ideologiske skillet nødvendigvis å innebære et skille i faktiske praksisformer eller med hensyn til hvordan de konkret mener at kjønn bør organiseres.

De informantene som hadde et grunnleggende positivt syn på likestilling tok ikke selv opp dette skillet. Ved en anledning forsøkte jeg å introdusere det, men det lot ikke til å være av noen særlig relevans for informanten:

***Nahida:** ...likestilling og likeverd, selyfølgelig er vi like mye **verd**. Jeg ser ingen grunn til å skille mellom de to tingene.*

Likevel kommer en del variasjoner til syne i materialet med hensyn til hvor stor grad av likhet de oppfatter at det er mellom kjønnene, og hvilke konsekvenser det får for hva idealene deres ligner mest på – likestilling eller likeverd. Disse variasjonene kommer jeg tilbake til i neste kapittel.

Alle informantene gir uttrykk for å være opptatt av likestilling på en eller annen måte, men ingen av dem har en uttalt feministisk identitet, i alle fall ikke i en tradisjonell, vestlig betydning av ordet. Azefe forteller at hun ble kalt ”superfeminist” på ungdomsskolen, men er samtidig kritisk til likestillingsbegrepet og opererer med en forståelse av kjønn basert på ulikhet og komplementaritet – i det minste i teorien. Mira understreker viktigheten av sin egen selvstendighet og uavhengighet, og gir uttrykk for at likestilling i praksis, eller *sånn som jeg lever livet mitt*, er en av hennes mest sentrale verdier. Men kvinnerettighetsforkjemper vil hun ikke være:

***Linda:** Likestilling, er det noe som du er opptatt av?*

***Mira:** Eh...jeg... Ja, det er jeg selvfølgelig, man ser jo det på hvordan jeg lever livet mitt, liksom. Men jeg er heller ikke av den typen som hele tiden skal **kjempe** for likestilling. Hva heter de damene, som er sånn?*

***Linda:** Kvinnerettsforkj...?*

***Mira:** Ja, kvinneforkjempere og sånne ting. **Det** vil jeg ikke si at jeg er, som person. Av og til så syns jeg kanskje at det de kvinnene krever, at de kanskje krever **litt** for mye. Jeg kan til og med reagere på det de står for, av og til.*

Amina svarer "nei" på spørsmål om hun er opptatt av likestilling mellom kjønn, med den begrunnelsen at det bør komme naturlig, og at hun ikke ser poenget i å være så "sint". Hun synes det er slitsomt med folk som hele tiden sier "kvinne ditt og kvinne datt" og orker ikke å engasjere seg på den måten.

Ifølge de fleste informantene handler likestilling om at menn og kvinner skal ha *like rettigheter* som for eksempel lik lønn for likt arbeid, at alle skal bli *respektert på samme måte* som mennesker med egne tanker, følelser og behov, og til slutt at vi skal *kunne være "helt like"*. Rettigheter, respekt og valgmuligheter skal ideelt sett være selvsagt for alle uavhengig av kjønn. Zahra er en av dem som uttrykker en slik liberal grunnholdning:

*Man skal kunne gjøre hva man vil liksom, man kan ikke si at du er jente, du kan ikke gjøre det, eller at du er gutt, du kan ikke gjøre det, sånn at **begge** kan gjøre hva de vil. Uten at de blir diskriminert for hvilket kjønn de er.*

Likevel mener Zahra at det finnes en del forskjeller mellom kjønnene. Jenter er ikke så aktive i sport, sier hun, selv om hun forteller at hun spiller fotball selv, og nevner det som en av sine største interesser. På samme måte er ikke gutter så flinke til å holde orden, men hjemme hos henne er det likevel brødrene som gjør mesteparten av husarbeidet. Hun spesifiserer at hun snakker *generelt*, men at det finnes unntak, og at det derfor må være fritt fram for jenter til å prøve seg på det gutter vanligvis kan best og motsatt. Vi er kanskje ikke helt like, men vi har likevel *rett* til å være det. Indirekte definerer Zahra seg selv som en slags "guttejente". Måten hun beskriver seg selv på passer godt inn i det hun beskriver som "typisk gutter" – aktiv i sport, mindre aktiv i husarbeid.

På samme måte som Zahra, ser flere på likestilling som retten til å ”gjøre som man vil”, og denne retten gjelder selvsagt både for menn og kvinner. Likevel er det underforstått at det hovedsakelig er kvinner som vil tape på det når denne friheten er fraværende. Hos Mira kommer en slik antakelse eksplisitt til uttrykk:

At man føler at man har mulighet til å gjøre det man vil. Eller at den ene som kvinne føler at hun ikke blir hindret i sin vei av...gammeldagse normer, eller regler... Men at hun rett og slett gjør det hun selv har lyst til.

Informantenes uttalelser om likestillingsbegrepet er relativt vage og forsiktige, noe som gjør det vanskeligere å plassere dem innenfor ulike kategorier. Dette kan nok henge sammen med at jeg – som en uerfaren intervjuer – ikke har vært flink nok til å stille gode oppfølgingsspørsmål. En annen grunn kan være at spørsmålet om ”hva betyr likestilling for deg?” ble stilt relativt tidlig i intervjuet kan kanskje ha bidratt til denne forsiktigheten. De unngår å ”gi meg noe” som kan hjelpe meg til å ”ta dem” – *avsløre dem* som muslimske kvinner slik dominerende metasamtaler definerer dem. De står alltid i fare for å bli oppfattet som ”tradisjonelle” og ”ufrie” – og det er de klar over.

Slik Widerberg (2001) skriver, kan flere og motstridende metasamtaler eksistere side om side, noe som også gjelder for forestillinger om muslimske kvinner. Informantene navigerer mellom diskursene og bruker dem i konstruksjonen av sine fortellinger. I det følgende skal vi se litt nærmere på hvordan de gjør det.

7. 2. Muslimske kvinners kjønnsforhandlinger

Dette kapittelet handler om informantenes idealer og praksisformer i forhold til likestilling. Fokuset er på hvordan informantene snakker om disse idealene og praksisformene, hvilke metasamtaler som kommer til uttrykk i måten de snakker om dem på, og hvordan de plasserer likestilling i forhold til det vestlige og ikke-muslimske versus det ikke-vestlige og muslimske.

En likestilt muslim er ikke en typisk muslim

Flere studier har påpekt en utbredt oppfatning, også blant muslimske kvinner selv, om at etnisk norske eller vestlige kvinner er mer frigjorte enn de muslimske (Prieur 2004). Også en del av mine informanter snakker om moderne likestilling og kvinnefrigjøring som fenomener tilhørende den vestlige verden. Et tradisjonelt og kvinneundertrykkende kjønnsrollemønster, derimot, forbinder de med opprinnelseslandets kultur, eller mer generelt med ”typisk muslimsk” kultur. De mener at norske/vestlige kvinner generelt har ”kommet lengre” enn muslimske. Zaynab og Fatima beskriver seg selv som forankret i sin kultur og derfor noe mindre moderne enn norske kvinner, men ser samtidig seg selv som mer opplyste enn mange andre muslimer. Likestillingsbegrepet knyttes direkte til den vestlige verden og til forståelsen av frihet som å kunne gjøre hva man vil:

***Fatima:** De som har kommet langt, det er den vestlige, Vestens kvinner. De har friheten til å gjøre hva de vil.*

I dette bildet plasserer de seg selv i en slags mellomposisjon. Zaynab, som understreker at likestilling er *bare positivt*, sammenligner seg med moren sin, og syns hun har kommet langt i forhold til henne. Hun anser likestilling for å være en del av det norske heller enn det somaliske, og forstår det hovedsakelig som strukturelt betinget:

For meg, likestilling, faktisk, det ordet har jeg hørt i Norge, ikke i... ikke...hjemme (ler). Jeg vet selv, hadde jeg vært i Somalia så ville jeg holdt på sånn som mamma (ler). Det vet jeg at jeg hadde gjort. Det er hvor du er, og tiden...

Understrekingen av det strukturelle aspektet, der det individuelle valget om å leve på en likestilt måte underkommuniseres noe, kan fungere som en måte å "unnskylde" de mindre frigjorte på. Det er jo ikke deres skyld, det er tradisjonene og samfunnet de lever i som har formet dem slik. En slik tenkemåte kan også være med på å rettferdiggjøre Zaynabs egen situasjon i ekteskapet. Hun lever ikke så likestilt som hun skulle ønske, men hvis det er en del av kulturen er det på en måte utenfor hennes kontroll, og ikke noe verken hun selv eller mannen hennes kan lastes for personlig. Som vi har sett tidligere er det å kunne leve et frigjort liv forbundet med stolthet, mens det motsatte gjerne utløser skam eller skyldfølelse. Hvis en ikke kan legge for mye av æren eller ansvaret for om en er "likestilt" eller ikke på seg selv, kan en slippe mye av denne skyldfølelsen.

Også for Mira og Nahida representerer "det typisk islamske" en motsetning til moderniteten. De uttrykker mye av den samme fortellingen som Fatima og Zaynab, men siden de har en europeisk identitet og i større grad forstår seg selv som *vestlige*, omfatter ikke deres definisjon av "det typisk islamske" dem selv. På den måten er islam noe annet enn dem, selv om de også er muslimer. En kan si at de definerer seg selv som frigjorte, moderne kvinner *på tross av* at de er muslimer, og at de slik havner både utenfor og innenfor begge kategoriene. Når det gjelder spørsmålet om likestilling, vil jeg imidlertid argumentere for at de hovedsakelig forstår seg selv som vestlige.

***Mira:** Det er klart at de to kvinnene [en muslimsk og en ikke-muslimsk] har et helt forskjellig utgangspunkt. For en islamsk...feminisme, så er det på en måte kanskje mer det å... Ja, noen har til og med kjempet for stemmerett, liksom, eller for i det hele tatt stemmerett i sin egen familie. Mens norske kvinner kjemper om...De er på en måte forbi det stadiet for lenge siden, men at de, det er kanskje fortsatt noen yrkesgrupper som er mannsdominerte og...*

Mira gir uttrykk for at norske, vestlige kvinner er de som har kommet lengst med tanke på likestilling, og hun viser ved flere anledninger i intervjuet at hun oppfatter seg selv som svært likestilt i måten hun lever livet sitt på. Det er viktig for henne å understreke at hun ikke tilhører samme kategori som muslimene fra Midtøsten eller de arabiske landene, selv om hun har samme religion som dem. Fordi den typen muslimer Mira ønsker å distansere seg fra, også forstås som de mest typiske, vanlige eller "egentlige" muslimene, kan en slik balansegang være en utfordring når du samtidig ønsker å holde fast på en muslimsk identitet. Nahida

opplever mye av det samme, og kan fortelle at andre hun kjenner også føler et behov for å forsvare seg mot å plasseres i en slik kategori:

*Mange av dem, når de sier de er muslimer, så kommer det med én gang en forsvarsmekanisme: **men** jeg er ikke så konservativ som dem fra Afghanistan. Så jeg er så drita lei av å si det, egentlig.*

Noe av grunnen til at det blir så viktig for Mira og Nahida å understreke forskjellen mellom seg selv og ”andre muslimer”, er nok at det er et tema de har blitt konfrontert med gjentatte ganger. Å distansere seg fra det de oppfatter som konservative og kvinneundertrykkende muslimske kulturer blir en slags strategi for å unngå stigmatisering. Vestlige forståelser av muslimske kvinner, som de selv til en viss grad deler, krever en spesifisering av deres identitet som ”frigjorte og siviliserte europeere”. Det er imidlertid ikke så lett å få til uten å dermed snakke om andre, ikke-vestlige muslimer som *mindre* frigjorte og *mindre* siviliserte, selv om de forsøker å la være:

***Mira:** Vi hadde jo selvfølgelig da det her med at man ble jo spurt og sammenlignet med folk fra Irak, Iran, altså fra de arabiske landene, fordi de hørte at vi var muslimer. Og ikke for å være negativ i forhold til dem, men allikevel så måtte vi på en måte vise hva vi var, egentlig. At... at vi kom fra et sivilisert land.*

Slik Roald (2005: 23) skriver, påvirker sammensetningen av den muslimske befolkningen i et land hvordan islam som religion forstås. Ifølge Roald er det særlig den pakistanske forståelsen av islam som har vært toneangivende i Norge, fordi de utgjør den største gruppen og dessuten begynte å komme allerede da den moderne innvandringen til Norge tok til. Derfor blir også forståelsen av ”hva en muslim er” i Norge ganske likt hva en pakistaner er. For muslimer som kulturelt sett befinner seg relativt langt unna det pakistanske – bosniere, for eksempel – kan dette føles problematisk.

Som europeiske muslimer står bosnierne i en spesiell posisjon. Som vi har sett har islam og Europa historisk stått i et motsetningsforhold, og følelsen av tilhørighet til ”begge leire” kan dermed bli vanskelig å håndtere. For Mira og Nahida har ”det typisk muslimske” noe negativt over seg som de ikke identifiserer seg med, men samtidig har de jo en identitet som muslimer. Det er mulig at ønsket om å løse denne ”floken” gjør at en del bosniere underkommuniserer

sin religiøse tilhørighet. I stedet for å ta i bruk islam som en ressurs i argumenter om kvinners rettigheter, frihet og selvbestemmelse, slik for eksempel Amina gjør det, legger bosniske Mira vekt på at religionen ikke trenger å være styrende på alle livets områder, og at en derfor fint kan være muslim og samtidig likestilt på en moderne måte. Det blir viktig for henne å vise at det ikke er nødvendig å forbinde islam med ”alt det negative”, som hun sier, ikke fordi islam nødvendigvis representerer de mest positive verdiene, men fordi en kan velge bort de delene en ikke ønsker å følge. For Mira har mye av det hun forbinder med islam svært negative assosiasjoner: mangel på frihet, dårlig behandling av kvinner og lite selvstendig tenkning:

Sånn sett så syns jeg det er veldig viktig å vise, liksom, at man ikke trenger å forbinde islam med alt det negative, alltid, at kvinner ikke har noen rettigheter, at... livet er bundet, altså at valget man gjør i livet alltid styres av religionen.

Det virker som Mira og Nahida føler behov for å *forklare* at de ikke er undertrykte selv om de er muslimer, og uttrykker et ønske om at en slik forklaring ideelt sett ikke skulle være nødvendig. Samtidig blir selve forklaringen om at de representerer et unntak fra resten av den muslimske verden en anerkjennelse av koblingen mellom islam og kvinneundertrykkelse. Kort oppsummert sier de at: ”muslimske kvinner er ofte undertrykte, men vi er europeere, ikke vanlige muslimer, så vi er ikke undertrykte slik som andre (”vanlige”) muslimer”. Slik reproduseres den fortellingen om Vesten og islam de selv som muslimer søker å definere seg bort fra.

Det er tankevekkende at mine informanter, som er unge, moderne kvinner med eller under utdanning, ser ut til å føle mye av det samme behovet for å *bevise* at de er frigjorte og selvstendige som Farstad (2004) viser at hennes informanter gjorde. Kvinnene hun intervjuet var førstegenerasjonsinnvandrere, hadde liten eller ingen utdanning og var for en stor del hjemmевærende husmødre eller arbeidet deltid som barnehageassistenter og lignende. Uten å hevde at de dermed skulle være nødt til å forsvare sine valg, ligger de nærmere stereotypien om ”innvandrerkvinnen” som hjemmевærende husmor med lav utdanning og lite kontakt med det offentlige storsamfunnet, enn det som er tilfellet for mine informanter. Informantene i mitt materiale fremstår umiddelbart og intuitivt som ressurssterke kvinner med klare målsetninger. Flere av dem har relativt høy utdanning, og de snakker om store sosiale nettverk med mange jevnaldrende venner, også etnisk norske. Likevel opplever de altså at deres frigjorthet og modernitet trekkes i tvil på grunn av deres religiøse tilknytning. Denne tvilen får sin næring

fra den orientalistisk orienterte diskursen, der islam og likestilling står mot hverandre som to uforenlige begreper. Når noen av informantene opplever at det ”typisk muslimske” ikke kan være ”typisk likestilt”, kan det delvis ses i lys av det rammeverket denne diskursen tegner opp.

Dydighetsidealer: Andres krav, egen bluferdighet og majoritetens reaksjoner

Når det gjelder kjønnsrelasjoner blant muslimer er det, slik vi har sett, særlig når det gjelder krav om ærbarhet og dydighet at det stilles ulike krav til kvinner og menn (Østberg 2003, Prieur 2004). De fleste informantene i denne studien gir uttrykk for å ha internalisert noen av disse verdiene, samtidig som mange også delvis opplever dydighetsidealene som krav fra andre. Jeg finner med andre ord en litt ambivalent holdning her: de velger selv å kle seg dekkende, men samtidig vet de at de risikerer negative reaksjoner hvis de skulle velge annerledes.

På intervjudtidspunktet hadde fem av informantene på seg hijab eller annen muslimsk klesdrakt. To av disse hadde en lang, heldekkende drakt der bare ansikt og hender var synlige (”jilbab”). To hadde dekkende hijab, men ellers en ”vanlig” vestlig klesstil, og en hadde knyttet hijaben opp på hodet slik at håret ikke egentlig var dekket. Ellers var hun kledd på vestlig vis. Selv om seks av informantene var kledd omtrent som en hvilken som helst norsk ung kvinne, ga alle utenom to likevel klart uttrykk for at de hadde visse grenser for hvilke klær de kunne gå med og hvor mye kropp de kunne vise:

***Zahra:** ...jeg går ikke med miniskjørt eller viser magen og sånn... Fordi det er sånn...religionen har liksom forbudt oss å bruke sånne klær.*

Ingen av informantene sier at foreldrene eller andre har presset dem til å bruke hijab eller at dekkende klær er noe som påtvinges dem utenfra, og generelt gir kvinnene jeg har intervjuet uttrykk for å være ganske bluferdige selv. Azefe forteller at hun ikke ønsket å delta i svømmeundervisningen på skolen fordi hun visste at både gutter og jenter skulle bade sammen, selv om hun fikk lov hjemmefra. Fatima sier at hun får lov til å kle seg som hun vil, men at hun ikke liker å gå lettkledd. Hun forteller at hun har en yngre søster som ”kan gå ut fritt” med korte topper og lignende, men at hun selv ikke klarer det. Siden de er vant til å

dekke seg til, ville de nok føle seg naken og blottlagt hvis de plutselig skulle slutte med det. Men bluferdigheten ser også ut til å henge sammen med vissheten om at andre muslimer kan komme til å se ned på dem hvis de kler seg for lite dekkende. Ifølge Roald (2005: 123) dømmer innvandremiljøet ofte jenter ut fra klærne de går i, og noen av informantene sier at de tror de ville ha fått negative reaksjoner hvis de gikk med ”utfordrende” klær. Nadia, for eksempel, er ikke i tvil om at folk ville ha sett annerledes på henne hvis hun hadde kledd seg slik at hun viste magen eller andre ”forbudte” deler av kroppen, men legger til at hun heller ikke ønsker å kle seg på en slik måte selv:

Ja, ja! Da hadde de sett veldig negativt på meg da. Jeg tror ikke jeg ville ha følt meg komfortabel selv heller.

Den personlige følelsen av nakenhet og blyghet hvis klærne er for avslørende virker altså i kombinasjon med visse normer for hvordan en bør kle seg, og som en kan risikere sosiale sanksjoner for ikke å følge. Slik Roald (2005: 123) skriver, kan det å kle seg for ”vestlig” ofte assosieres med å være ”lettsindig, utfordrende og seksuelt frigjort”. Men klær har ulik betydning for kvinner og menn. Narayan (1997: 26) påpeker hvordan indiske menn går med vestlige klær uten at noen reagerer, mens indiske kvinner raskt beskyldes for å ha blitt både vestliggjorte, umoralske og lite ærbare hvis de gjør det samme. Den samme tendensen kan ses blant muslimer (Prieur 2004). Muslimske innvandermenn velger oftere en ”vestlig” klesstil, mens kvinnene i større grad forventes å holde på hjemlandets tradisjoner. Det innebærer også at kvinnene blir mer synlige som etniske og religiøse minoriteter enn mennene, noe som igjen kan antas å ha betydning for minoritetserfaringen. Ingen av informantene sier de føler seg presset til å gå med *muslimske* klær: Vanlige, norske klær er greit, men innenfor visse kriterier. Og grensene er strengere for jenter enn gutter:

Fatima: *Folk ser annerledes på jenter som er muslimer, fordi de mener at de bør være religiøse, og de skal... De krever mer fra jenter enn fra gutter.*

På tross av at Fatima sier det er viktig for henne at klærne er dekkende, ser hun ganske ”norsk” ut i klesveien, og hun liker heller ikke å bruke hijab. Noen ganger har dette vært vanskelig for henne, fordi hun kan bli misforstått av andre muslimer på grunn av det. Hun sier at hun blir kjent med jenter som kler seg ganske likt henne selv, men som lever på en helt annen måte. Fatima opplever at hun skaper noen forventninger om hvordan hun som person er

gjennom de klærne hun bruker, og at disse forventningene ofte ikke stemmer overens med virkeligheten. For eksempel er hun ikke interessert i å ha kjæresten eller kysse med gutter.

På måten jeg kler meg på, så tror de jeg er en helt annen person. De tror jeg har kjæreste, at jeg henger ute med jenter som er ville og drikker og... Men jeg er helt forskjellig fra dem, men de tror det fordi de er sånn selv. Så de tar feil hele tiden.

Noen av informantene innrømmer at de selv også kan reagere på det når de synes andre jenter kler seg "upassende". De stiller strengere krav til muslimske enn ikke-muslimske kvinner på dette området. Slik jeg forstår det har det sammenheng med at en som kaller seg muslim også må ta ansvar for hvordan religionen fremstår. Som "bærer av islam" bør en også ta sin religion seriøst. Nadia forteller at jenter som sier de er muslimer, men kler seg veldig utfordrende fort blir mistenkeliggjort, og gir uttrykk for at hun egentlig ikke synes de er særlig gode muslimer.

Sånn som, når det er sånn, jenter som sier at de, for eksempel at de kaller seg muslimer, og går med klær som viser deler av kroppen og sånn, sant? Da forstår vi at hun følger ikke, eller hun er ikke sånn... Jeg vet ikke, men vi får sånn dårlig inntrykk av den personen.

På den annen side hender det også at de synes andre muslimske kvinner overdriver når det gjelder å dekke seg til. Zaynab forteller om en venninne av søsteren som ønsket å finne en jobb, men hadde hatt store problemer med det på grunn av måten hun kledde seg på:

Jeg syntes selv det var litt for mye. Hun bruker veldig lange klær også dekker hun ansiktet. Og det behøver man ikke her i Norge. Og jeg skjønner liksom ikke hvorfor hun gjør det.

Selv om Zaynab uttrykker sympati med kvinnen, mener hun også at hun delvis har seg selv å skyld. Zaynab selv bruker hijab og kler seg aldri i bukser, bare lange skjørt. Hun gir uttrykk for viktigheten av å tilpasse seg storsamfunnet uten å overskride sine egne grenser. Kanskje synes hun det er en unødvendig provokasjon, og at en derfor må forvente problemer hvis en insisterer på å bryte med det norske samfunnets normer i så stor grad? I alle fall sier Zaynab at

hun tror mange nordmenn tenker at *kanskje hun dama ikke velger klærne sine selv?* når de ser kvinner med hijab.

Og selv om flere av informantene anerkjenner at det eksisterer et visst press, er alle klare på at de opplever sin egen klesstil som fritt valgt, og synes nordmenn ofte overvurderer graden av press muslimske kvinner utsettes for fra eget miljø. Flere sier de opplever det provoserende når deres frigjorthet trekkes i tvil på grunn av klesdrakten:

*Noorah: ...fordi jeg er et individ som **velger** å bruke disse klærne, det er ingen som sier at jeg **må**, og at folk tror at jeg blir undertrykket fordi jeg bruker disse klærne, blir jeg **veldig** irritert over.*

Prieur (2004: 47 - 48) påpeker hvordan mange i den vestlige verden reagerer negativt på innvandrerkvinner som dekker håret. Grunnen til den negative reaksjonen kan være, slik Roald (2005: 183) skriver, at sløret forbindes med kvinneundertrykkelse og verdier som strider mot storsamfunnets. Avkleddhet derimot, står for frihet, hevder Roald. Hun minner om at det også i den norske kulturen finnes grenser for nakenhet, men at disse grensene er ”usynlige” fordi de er definert av majoriteten og derfor anses som selvsagte. Prieur (2004) hevder videre at mange innvandrere reagerer like negativt på nakenheten i Vesten og vestlige kvinners måte å kle seg på, som oppfattes som uttrykk for en grenseløs og uansvarlig frihet.

Oppsummert har dydighet, moral og blyghet betydning for nær sagt alle informantene. De er klar over at det stilles strengere krav til jenter på disse områdene, noe de delvis kritiserer, delvis adopterer. Presset gjelder imidlertid ikke bare krav innenfra det muslimske miljøet om å kle seg dekkende, men også negative reaksjoner fra majoritetens side hvis de kler seg ”for muslimsk”. Utfordringen er å finne sitt eget balansepunkt. I så måte bekrefter informantenes utsagn funn fra flere tidligere studier (Jacobsen 2002, Østberg 2003, Prieur 2004, Roald 2005). I det følgende skal vi se at også mange av informantene kritiserer vestlige kjønnsideal og særlig måten kvinnekroppen fremstilles på i Vesten.

Kritikk av vestlige idealer og praksiser

Informantenes erfaringer som medlemmer av en religiøs minoritet gir dem et annet utgangspunkt enn norske kvinner. Flere trekker frem etnisk bakgrunn som relevant ut fra et likestillingsperspektiv. Amina sier det slik:

Å kunne gjøre akkurat det samme som andre mennesker, selv om det er forskjell på kjønn eller etnisk bakgrunn eller hva enn liksom, at man skal kunne være... helt like, da.

Valgfriheten og det individualistiske perspektivet understrekes ytterligere når likestillingsbegrepet uttrykkes slik, men Aminas poeng har også betydning på et mer strukturelt nivå. For eksempel forteller både Azefe og Nadia om problemer de har hatt på arbeidsmarkedet, noe de knytter til sin status som *muslimske* kvinner i møtet med det norske.

Det islamske hodeplagget anses av mange i det norske samfunnet å være et kvinneundertrykkende plagg. Azefe, som bruker hijab til daglig, har opplevd å få beskjed om at hun må ta av seg sløret hvis hun skal ha noe håp om ansettelse. Det er noe paradoksalt i at en ved å nekte kvinner å bære slike plagg i jobbsammenheng, bidrar en til å stenge dem ute fra arbeidsmarkedet, heller enn å hjelpe dem inn (Roald 2005: 199). Også Farstad (2004) gjør lignende observasjoner i sin hovedfagsoppgave. Måten det norske samfunnet er strukturert på oppleves ikke nødvendigvis som kvinnevennlig for kvinner med andre referanserammer enn majoriteten, og muslimske kvinners erfaringer kan dermed være utgangspunkt for en annen type samfunnskritikk. Tilnærmingen er i tråd med det budskapet Badran (1995) og Narayan (1997) formidler om at en orientalsk eller islamsk feminisme ikke kan reduseres til å bli forstått som vestliggjøring. Noen ideer har selvsagt også kommet utenfra, for slik vil det alltid være, men å anta at feministiske tanker blant muslimske kvinner har oppstått nærmest utelukkende på grunn av påvirkning fra Vesten, innebærer en nedvurdering av kvinnes evne til å se og reagere på urettferdighet i sin egen hverdag som i grunnen er en fornærmelse.

Som svar på majoritetens kritikk av muslimske dydighetsideal, problematiserer flere av informantene motepress og urealistiske kroppsideal som kvinneundertrykkende. Noen av dem mener at vestlige kvinner er *mer* undertrykte enn muslimske, og viser til kroppsideal

som presenteres i reklame, musikkvideoer, filmer og TV-serier. Yasmin er den som klarest gir uttrykk for et slikt standpunkt:

*Jeg kaller **det** diskriminering. Vesten ser jo på muslimske jenter som stakkarer, og... Jeg føler at vestlige kvinner er undertrykte. Jeg syns **de** er undertrykte. Fordi de har så mye press på seg på grunn av utseendet sitt, og...*

De fleste informantene nøyer seg imidlertid med å si at det finnes kvinneundertrykkelse og diskriminering i begge kulturer, på ulike måter. Fatima, for eksempel, argumenterte tidlig i intervjuet for at vestlige kvinner har *friheten til å gjøre hva de vil*, og at likestillingen har kommet lengst i den vestlige verden. Men etter å ha tenkt seg litt om kommer hun frem til at ikke alt er perfekt her heller, og nyanserer fremstillingen:

Jeg syns de på en måte bruker den friheten... Det gir dem ikke respekt i den [vestlige] verden heller. For eksempel, på en bilreklame, så bruker de kanskje en kvinne med bikini. Og det er veldig dumt, for man skal ikke se på dem som et leketøy. Man skal respektere kvinner, og det gjør de ikke. (...). De skal ha likestilling, det vil si at de skal ha respekt, ikke at de skal kle av seg og sånn...

For de som selv har kommet til Norge og husker opplevelsen godt, var norske kvinners måte å kle seg på noe av det første de la merke til, og noe de har vært nødt til å venne seg til. Zaynab forteller at hun var *nesten i sjokk* da hun først kom hit og fikk se norske jenter med bare mager og trange bukser. Selv om hun har blitt mer vant til det etter hvert, og sier at hun nå synes mye av den vestlige moten er fin, er hun fremdeles kritisk til deler av kroppsfikseringen i samfunnet:

Det jeg aldri har likt, det er når jeg ser unge jenter, tolv, tretten år, som kler seg halvnakent... Jeg får reaksjoner. Det gjør meg utrygg. Det er noe, jeg tenker: nei...det her burde ikke ha vært sånn.

Seksualiseringen av kvinnekroppen er (som nevnt i kapittel 5) et tema også mange norske er opptatt av og kritiske til. Sosiolog Kristin Ødegaarden (2005) skriver at utgangspunktet for hennes hovedoppgave var et inntrykk av økende seksualisering og pornofisering av mediene og samfunnet generelt. Det er imidlertid interessant å legge merke til at både nakenheten i

Vesten og påbudet om tildekking i islam innebærer en seksualisering av kvinnekroppen. Når hovedpersonen i Jean P. Sassons (1993) biografi om prinsessen Sultana kommer i puberteten og får sitt første slør opplever hun å plutselig bli interessant for menn: *"I knew they were wishing for a bit of breeze to blow the veil away from my face so they could catch a glimpse of my now forbidden skin. For a moment, I felt myself a thing of beauty, a work so lovely that I must be covered to protect men from their uncontrollable desires"* (Sasson 1993: 108).

Muslimske jenter er heller ikke immune mot (vestlige) kroppsidealiser. Mira, som sier hun ikke synes det gjør noe å gå med utringede topper eller korte skjørt, er likevel opptatt av å skjule enkelte kroppsdeler. Og det er ikke på grunn av hennes religiøse fromhet:

Det har mye med kroppsbygningen min å gjøre (ler), holdt på å si. Og vekten. Jeg har alltid... Siden tenårene, så har jeg alltid vært litt overvektig, eller... Litt mer enn det jeg... Nei, jeg har slitt litt med hoftepartiet, kan du si.

Mira kommer som nevnt fra Bosnia, og har identitet som europeer. Mitt inntrykk er at å bruke vestlige klær ikke er uttrykk for at hun har tatt opp i seg norske verdier, men noe som ville vært naturlig for henne også i opprinnelseslandet. I alle fall forteller hun at hun bruker både korte skjørt og små topper også når hun er hjemme på ferie i Bosnia. Men Mira er ikke alene om å føle kravene om skjønnhet "på kroppen". Når jeg spør hvorfor det er viktig å kle seg dekkende, er svaret ofte todelt: På den ene siden begrunnes det som en religiøs plikt, men det er også et viktig poeng at det kan spare dem for å hele tiden bli vurdert ut fra kroppslige kriterier:

Linda: *Hva er det som avgjør hva du skal ha på deg da?*

Aisha: *Dagen (ler). Også... ja, religionen min, liksom, at jeg vil ikke gå med... Ja, jeg har jo på meg bukse og sånn, da, men ikke noe som viser alt av hele kroppen min. Jeg vil ikke at alle skal se på... Liksom, på rumpa mi, liksom, hvis du har veldig korte skjørt og sånn.*

Denne todelingen stemmer med det Roald (2005) finner blant sine informanter. De begrunner bruken av sjal både med "at det står i Koranen" og med sosiale/politiske argumenter som at "sjalet gjør at kvinnene ikke kan bedømmes ut fra sin skjønnhet, men ut fra sin sjel og sitt intellekt", som Roald (2005: 215) skriver. Roald mener det er tendenser til at stadig flere

kvinner begynner å bruke hijab, noe hun hovedsakelig forklarer med økende religiøsitet (ibid: 204 - 205). Hun medgir at den økende bruken av hijab også kan være uttrykk for et ønske om å markere sin egen identitet overfor majoritetssamfunnet, men anser det som mer sannsynlig at det handler om religiøs oppblomstring, siden den samme tendensen er å finne i både vestlige og muslimske land. Jeg er enig i denne argumentasjonen til en viss grad, men vektlegger min egen tolkning noe annerledes. I og med at jeg ikke vil behandle islam som et fastlåst system, men som en ressurs med mange ulike tolkningsmuligheter, forstår jeg ikke jentenes historier om hvorfor de ønsker å dekke seg til bare som at de har blitt *mer* muslimske, men som at de har begynt å *bruke islam på en annen måte og til et annet formål*. Grunnen til at de ønsker å skjule kroppen henger ikke bare sammen med religiøse påbud, og heller ikke utelukkende med kulturelle krav eller tradisjonelle kjønnsrollemønstre som setter kvinnelig dydighet høyt. Noe av forklaringen er å finne i den konteksten det *norske* samfunnet utgjør.

Jeg innser at denne tolkningen kan være problematisk i forhold til Roalds påpeking av at den samme trenden gjør seg gjeldende i mange muslimske land, og jeg mener heller ikke at religiøs oppblomstring er uten betydning. Den ene forklaringen utelukker ikke den andre. Imidlertid er det ikke urimelig å anta at det spente forholdet mellom den muslimske og den vestlige verden, der blant annet angrepet på USAs World Trade Center 11. september 2001 og den påfølgende krigføringen mot Afghanistan og Irak har spilt viktige roller de siste årene, også påvirker muslimer som ikke bor i Vesten til å vende seg mot mer uttrykte islamske verdier som en avstandstaken fra det vestlige. At det registreres en utvidet bruk av islamsk klesdrakt blant muslimer både i vestlige og ikke-vestlige land, betyr heller ikke automatisk at det er den samme mekanismen som virker inn i begge kontekstene. Ved å tolke informantenes holdninger til sine egne kroppar inn i en norsk kontekst, kan islam tilby et tilfluktsted fra motepress og kroppsidealer som er vanskelige å leve opp til:

*Aisha: Ikke sant, hvem bryr seg om jeg har, liksom, en litt stor rumpe og litt stor mage og liksom, er kort og sånn, da. Men altså, **inni** meg, så faktisk, jeg **gjør** det, ikke sant. Men det er når jeg ser på de fine, liksom, høye modellene og de fine klærne...*

Hvis kravene om hvordan kvinnekroppen skal se ut virkelig er så mye mer fremtredende her enn i muslimske land, så er det heller ikke urimelig at andre grunner for tildekking kommer til syne blant muslimer i den vestlige verden. Det er en ikke ubetydelig nyanseforskjell i at

kroppen skal dekket til for ikke å bli begjært, og at den skal dekket til for å slippe å leve opp til spesifikke idealer om hvordan den bør se ut for å kunne begjæres. Jeg vil hevde at begge nyansene er til stede blant muslimske kvinner i Norge, og også blant mine informanter, men at sistnevnte har fått større plass her enn i de fleste muslimske land. Å tilpasse seg det muslimske idealet om en tildekket kropp kan fungere som en strategi for å slippe unna den vurderingen som hele tiden gjøres av kvinnekroppen i vestlige samfunn:

Noorah: Liksom, når vi bruker, for eksempel jillbab... Vi bruker det for at vi ikke skal tenke på: Å, jeg har stor mage og sånn..

Når kroppen ikke er eksponert, kan den heller ikke vurderes på samme måte. Å bære hijab kan være en protest mot kroppsfikseringen i det norske samfunnet siden plagget symboliserer kvinnelig dydighet, men slik etnografen Celia McMichael (2002) viser i sin studie av somaliske flyktningkvinner i Melbourne, kan også islamsk praksis som bønn, faste og tildekking av kroppen oppleves som en trygghet i at religionen tilbyr kontinuitet med fortiden. Også for mine informanter kan islam representere en måte å holde fast ved det gamle på, et bånd til foreldrene og opprinnelseslandet uten å kreve tilpasning til alle hjemlandets tradisjoner. For andre og halvannengenerasjons innvandrere kan kanskje islam tilby en måte å ta vare på sin bakgrunn uten å forkaste det norske samfunnets verdier.

Å tolke økt vektlegging av tildekking blant muslimer i sammenheng med den vestlige konteksten de er en del av stemmer også overens med at mange somaliske innvandrerkvinner i Norge har adoptert en tildekket, muslimsk klesdrakt i *større grad* enn det som var vanlig blant muslimske kvinner i Somalia før krigen (Fangen 2005). Tolkningen støttes av informantenes egne argumenter. Dekkende klær, sier de, fungerer som en måte å slippe unna kroppshysteriet på, og er med på å styre oppmerksomheten mot personlighet og indre verdier heller enn kropp og utseende. Noorah bruker en lang, dekkende drakt, og forsøker på spørsmål fra meg å forklare hvorfor hun har valgt dette:

Hvis for eksempel jeg går i byen sånn her, så kan ikke en gutt komme bort til meg fordi han ser åssen jeg virkelig ser ut, kroppsmessig da. Og tenker: å, hun er sexy, ooh, ha, ha, liksom, men hvis han kommer bort til meg og snakker til meg og virker interessert, så tenker jeg: å, kanskje han liker personligheten min, han liker åssen jeg virkelig er, og ikke åssen jeg ser ut, åssen jeg kler meg.

Det kan være et ironisk poeng at denne strategien blir vanskelig å gjennomføre i det norske samfunnet. Å bruke hijab eller andre former for dekkende, muslimske klær med det formål å bli lagt merke til for sin personlighet i en vestlig kontekst, er en sann utfordring. Resultatet blir snarere det motsatte: de er synlige i gatebildet, men ikke som enkeltindivider. I stedet blir de et bilde på islams tilstedeværelse i samfunnet, og taper de den samme personligheten de ønsker å fremheve. Minoritetssituasjonen, ved siden av den spesielle posisjonen islam har i det vestlige samfunnet, bidrar til at det som synes er den religiøse tilhørigheten – de blir usynlige som personer og omformes i stedet til representanter for en gruppe der alle medlemmene antas å være mer eller mindre like. Mange av jentene er nok også selv klar over dette problemet.

Likeverd som et islamsk alternativ

To av informantene protesterer mot selve ideen om vestlig likestilling som det moralsk beste alternativet og fremhever i stedet et islamsk ideal som overlegent det vestlige og sekulære. Azefe og Yasmin sier på spørsmål om hva likestilling betyr for dem at de foretrekker et ideal om *likeverd* heller enn likestilling. De ikke er enige i den forståelse av kjønn de mener ligger innbakt i likestillingsbegrepet:

Azefe: Likestilling er at, vel, at kvinner og menn, det ligger i ordet, er likestilte, i forhold til det de gjør og hvordan de tenker og oppfører seg. Hva slags arbeid de foretar seg, og uansett... Roller. At de skal være likestilte. Og at de skal være like da. At det er likhetstegn mellom dem, for å si det sånn. Det ligger i begrepet.

Ideen om at menn og kvinner er forskjellige, ikke like, og derfor ikke kan behandles likt på alle områder, er det som legges til grunn når begrepet *likeverd* presenteres som et bedre og mer realistisk alternativ. For Azefe er likestilling et begrep som ses og beskrives utenfra, og hun presenterer sin definisjon bokstavelig, nærmest som om den skulle være tatt fra en ordbok. Måten hun forklarer ordet for meg på, minner om noe hun har lært utenat og gjengir som en objektivt beskrivende definisjon. Når hun sier det på denne måten, slipper hun å ta stilling til spørsmålet i første omgang, men kan komme unna med en ytre beskrivelse av

begrepet. Hun får sjansen til å vise at hun vet hva likestilling er, før hun forteller hva hun mener om det:

*...jeg skiller veldig, **veldig** mye mellom likeverd og likestilling. Fordi, det idealet som har kommet frem i det vestlige samfunnet er at kvinner og menn skal være likestilte. Men jeg tror ikke det er et begrep som skal omfatte mitt syn, fordi jeg mener at kvinner og menn ikke er, **umulig** kan være like.*

Azefe viser tydelig at hun kjenner til fortellingen om det likestilte, vestlige samfunnet, og konfronterer den på en eksplisitt og direkte måte. Hun aktiviserer i stedet en annen fortelling, fortellingen om den vestlige verden som den som har misforstått hvordan forholdet mellom menn og kvinner egentlig er, og at islamske verdier kan hjelpe oss med å rette opp denne misforståelsen. På samme måte som Azefe stiller også Yasmin seg utenfor likestillingsbegrepet, og beskriver det som noe andre tenker på, men som hun selv tar avstand fra:

*Likestilling legger jeg...ehm... Jeg tenker på mer, på **likeverd**. Ikke sånn... Mange tenker på likestilling, sånn at jenta kan gjøre akkurat de samme tingene som en gutt kan gjøre. Og motsatt ikke sant. Men jeg mener at...ehm... En mann og en kvinne, begge er like mye **verd**, men de har forskjellige oppgaver, i samfunnet.*

Azefe og Yasmin argumenterer ut fra et ideal om komplementaritet heller enn likhet i kjønnsrollemønsteret. Komplementaritet kan imidlertid forstås på ulike måter. Et komplementært forhold kan være en hierarkisk relasjon hvor den enes (vanligvis mannens) oppgaver antas å være viktigere enn den andres. På den annen side kan komplementaritet bety gjensidig avhengighet og likeverd, der begge parter har respekt for den andres rolle. Det sistnevnte forholder seg til et ideal om balanse i kjønnsrollemønsteret, og gjenspeiler mye av det samme som den islamske tradisjonen der kvinnens "naturlige plass" i hjemmet skal verdsettes like høyt som mannens rolle som yrkesaktiv. Det virker ikke urimelig å plassere Yasmin under retningen som argumenterer for en likeverdig balanse når hun understreker at menn og kvinner er forskjellige, men like mye verdt. Hun har imidlertid enkelte klare ideer om kjønnsforskjeller som kan tolkes i retning av at kvinner likevel er underordnet menn på visse områder:

En kvinne kan ikke...være en leder. Fordi, som vi alle vet, kvinner er veldig baksnakkete.

Begrunnelsen for at kvinner ikke kan være ledere settes frem som selvfølgelighet, noe vi ”alle vet” og som derfor heller ikke trenger noen nærmere forklaring eller utdyping. Det faktum at det likevel finnes kvinnelige ledere er ifølge Yasmin et resultat av kvinners forsøk på å ”være som menn”, og går på den måten i mot tingenes naturlige orden. Hun kontrasterer følsomheten hos kvinner med mannens rasjonalitet og fornuft. Selv om Yasmin ikke mener at kvinner er fullstendig uten fornuft, er det klart at en person som styres av noe så ustabil og omskiftelig som sine følelser ikke kan tillegges for mye ansvar:

Yasmin: *Kvinner er veldig følelsesmessige, de kan fort handle fra sine følelser.*

Linda: *Mm. Har du noen eksempler på, har du opplevd at du sjøl har gjort det?*

Yasmin: *Ja. Når det gjelder å velge gutt, da kan jeg liksom bruke følelsene i stedet for det hjernen min forteller meg, liksom.*

Linda: *Ja. Enn menn – de blir ikke styrt av følelser når de skal... Når de blir forelsket?*

Yasmin: *Nei jeg tror de er veldig fornuftige når de skal velge den rette for seg, da tenker de...på alle konsekvensene, de tenker liksom litt fornuftigere enn kvinner. Men jeg mener ikke at det ikke fins noen kvinner som tenker fornuftig i det hele tatt. Noen er sterkere enn andre. Men uansett, så er de mer følsomme enn menn.*

I Azefes tilfelle er det mye mer uklart nøyaktig hva komplementariteten i kjønnsrollemønsteret dreier seg om. Hovedsakelig handler det om at menn er fysisk sterkere, mens kvinner (*kanskje*, sier hun) er *litt* mer følelsesmessig orienterte, men noe særlig mer konkret svar enn det klarer jeg ikke å få. For Azefe er det essensielt at kvinner har samme evner som menn, og derfor også har krav på de samme mulighetene. Uttalelsen hennes om hvordan hun ser på husmødre taler for å plassere henne innenfor en forståelse av komplementaritet basert på gjensidig utfyllende, likeverdig roller heller enn et hierarkisk forhold mellom kjønnene: *...jeg har alltid sett på husarbeid som en verdig stilling. Jeg syns det er en veldig verdifull jobb.*

Det later til at det for Azefe handler om et *prinsipp* om ulikhet heller enn spesifikke oppgaver og roller for menn og kvinner, noe som også kommer tydelig frem når hun snakker om hva slags yrker kvinner og menn kan ha:

Azefe: Én ting jeg synes har vært bra, er å få kvinner for eksempel i utradisjonelle yrker. Det synes jeg er bra.

Linda: Ja. Enn menn i utradisjonelle yrker?

Azefe: Ja, eller menn. Fordi jeg mener at sånne ting kan være sånn samfunnspåført. Det tror jeg. At kvinner skal gjøre dét, og at det er sånn rollebestemt, sånn at hvis en slik endring kan skje i et samfunn så syns jeg det er bra fordi jeg mener at kvinner og menn har det samme potensialet, mentalt, til å gjøre samme ting. Men ikke fysisk, det tror jeg ikke.

Sett i lys av Azefes uttalelser både om menn og kvinner i utradisjonelle yrker og hennes klare krav om huslig ryddighet hos en fremtidig ektemann, kan man spørre seg om skillet mellom likestilling og likeverd hos henne ikke er annet enn tilsynelatende. For eksempel ville nok Azefe ha sagt seg uenig i Yasmins påstand om at menn er mer fornuftige en kvinner:

Azefe: Jeg tror deres...intelligens, deres måte å forstå... Sånn, den verden de har som menneske, absolutt, er likt. Det kan man ikke sette spørsmålsteget ved.

At Azefe velger termen likeverd foran likestilling mens den faktiske komplementariteten i forholdet mellom kjønnene for en stor del uteblir, kan tyde på en misforståelse av begrepene. Men det gir også Azefe muligheten til å argumentere for et likestilt og rettferdig forhold mellom menn og kvinner med utgangspunkt i et begrep hun forstår som opprinnelig islamsk, heller enn vestlig og sekulært.

På tross av ulike oppfatninger når det gjelder de konkrete forskjellene mellom menn og kvinner, beskriver både Azefe og Yasmin likestilling som et vestlig forsøk på å presse frem likheter der de ikke finnes. Likeverd derimot, knyttes til islam, og oppfattes som mer i samsvar med det vi som kvinner og menn er gitt fra naturens side, og derfor bedre tilpasset virkeligheten:

Linda: Hva er det som skiller kvinner og menn da?

Azefer: Jeg tror det bare er det som ligger i dem fra naturen sin side. For eksempel at de fysisk rett og slett er forskjellige. Kvinner er kanskje litt mer følelsesmessige enn menn...

De følger likestillingsidealet når det gjelder normene om at alle skal ha like rettigheter og få lik respekt, men er tilbakeholdne i forhold til det tredje punktet som åpner for at kvinner og menn kan gjøre ”alt likt” – Yasmin i praksis, Azefer mer i prinsippet. Det som skiller de to perspektivene fra hverandre er altså spørsmålet om vi er ”helt like” eller ikke, og de konsekvensene svaret på det spørsmålet får. Her holder det ikke med et enkelt ja eller nei – det er vanskelig å få tak på hvilke forskjeller som er biologiske og hvilke som er påført sosialt, men likevel er hovedbudskapet at begrepet om likeverd foretrekkes fordi, som Azefer sier: *det får sagt at det blir forskjell.*

7. 3. Jakten på balansepunktet

Informantene gir altså uttrykk for å identifisere seg med ulike idealer – noen heller mot ”det vestlige”, mens andre vektlegger ”det muslimske”, men alle plukker noe fra begge sider, og gjør det til en del av sitt eget. Slik Østberg (2003) viser behøver dette vanligvis ikke være noe problem, og det ser det heller ikke ut til å være for mine informanter. Men i blant kan de nok få følelsen av å befinne seg i en ubehagelig mellomposisjon der det stilles motstridende krav til dem. I dette kapitlet skal vi se på hvordan de takler balansegangen når forskjellene mellom vestlige og muslimske idealer blir tydelige.

I boken *Allahs piger* av Vibeke Heide-Jørgensen (1996) forteller 24 år gamle danskpakistaniske Amanda om hvordan foreldrene hennes presset henne til å bruke tradisjonelle, pakistanske klær på skolen fra hun var 12-13 år gammel. Hun mislikte det sterkt, og forsøkte å diskutere saken med foreldrene sine uten å møte noen forståelse. Hovedproblemet for henne var det pinlige i å se så annerledes ut enn de andre på skolen. Hun lærte seg snart til å kle på seg en T-skjorte under kjolen, og å lure med seg en vanlig bukse i skolesekken. Hver dag skiftet hun på et spesielt sted på skoleveien. En dag bestemte hun seg imidlertid for å ”teste ut” klassekameratenes toleransegrense, og møtte opp på skolen i de pakistanske klærne foreldrene hennes så gjerne ville at hun skulle bruke. Det eksperimentet gjorde hun ikke flere ganger. Som eneste pakistanske jente på skolen ble hun mobbet og gjort

narr av hele dagen: *Det var en pinsel fra første til siste time.* Amandas ble presset fra flere kanter samtidig og fikk sannsynligvis aldri sjansen til å tenke over hvordan hun selv ønsket å kle seg, fordi det var et spørsmål som aldri var aktuelt. Hennes tilpasning handlet ikke om hva hun selv følte seg vel med, men om å unngå foreldrenes straff på den ene siden og klassekameratenes latterliggjøring på den andre.

Selv om ingen av de jeg snakket med fortalte om slike opplevelser, befinner de seg likevel i en mellomstilling mellom ”det norske” og ulike varianter av ”det muslimske”. De forteller at foreldrene har gitt dem spillerom til å finne sin egen måte å gjøre ting på, selv om de også har fått satt noen grenser. Informantenes mellomposisjon gir dem muligheten til å plukke elementer fra både foreldrenes kultur, islam og det norske. Konfliktene er ikke ekstreme og uoverstigelige, men gjenstand for diskusjoner og kompromiss. Slik Bredal (1998: 67) påpeker, er det å stå ”midt i mellom” på denne måten heller ikke uproblematisk. Når ulike idealer settes sammen til noe nytt kan en ikke vite om dette ”nye” vil bli akseptert – verken av foreldrene eller storsamfunnet.

Ett område der ulike idealer kommer til syne er i forholdet til kropp og klær – det å skulle ”se bra ut” versus det å kle seg dekkende for å oppfylle idealer om kvinnelig dydighet. Aisha forteller at moren hennes aldri har sagt at hun ikke skulle gå slik eller slik kledd, fordi hun selv vet hvilke regler hun må holde seg innenfor:

Jeg har aldri opplevd at jeg ikke kan gå med de klærne jeg vil gå med. Liksom, mamma sier: sånn og sånn er bra, liksom, men hun har aldri sagt: nei, de klærne kan du ikke gå med. Fordi jeg vet selv hva jeg vil gå med og ikke kan gå med i hverdagen, liksom, så...

Aisha sier indirekte at det er noen klær hun ikke kan velge, men siden hun selv kjenner grensene blir det aldri nødvendig for moren å påpeke dem. De er usagte, usynlige, omtrent som våre grenser, slik Roald (2005) skriver, også er usynlige i sin selvfølgelighet.

Yasmin er kanskje den av informantene som gir tydeligst uttrykk for det frustrerende i å befinne seg mellom motstridende idealer for dydighet og kropp. Hun forteller at hun prøver å kle seg anstendig, men at det er vanskelig fordi hun samtidig blir påvirket av det kvinneidealet som formidles gjennom reklame og TV-serier. *Kan ikke se ut som en dass, liksom*, som hun

sier. Hun er etter eget utsagn en festglad og guttegal jente som liker å pynte seg. Av og til er det vanskelig for henne å bestemme seg for hvor grensene skal gå.

Hos Yasmin er det tydelig at det kan oppleves som et offer å skulle trekke kroppen sin tilbake fra offentligheten ved å gjemme den i store plagg, særlig hvis en først har blitt vant til en mer ”vestlig” klesstil. Unge kvinner som lar kroppene sine være synlige vil ofte oppleve å få mye oppmerksomhet. I noen situasjoner vil det være uønsket, andre ganger kan følelsen av å være seksuelt tiltrekkende og attraktiv også være en god følelse. Dilemmaet mellom ønsket om å være fysisk attraktiv og å være ”ordentlig” gjør at Yasmin prøver å oppfylle flere krav på en gang i måten hun kler seg på:

***Yasmin:** Jeg prøver å kle meg sånn at folk ikke skal peke på meg. Jeg prøver å kle meg anstendig. Under den lange kåpa mi kan jeg nok ta på meg hva som helst. Skjønner du?*

***Linda:** Njaa..?*

***Yasmin:** Det jeg liker og, sånne ting. Det kan være en skikkelig trang bukse og, hele pakka og... Ja, en stor utringning, under jakka liksom. Alle de klærne jeg vil ha. Men jeg dekker meg med en sånn lang kåpe, som ikke viser.*

Hun har også vurdert å begynne med hijab, og har diskutert spørsmålet med venninnene sine, men hun klarer ikke helt å bestemme seg. Noen synes det er ”ut”, andre synes det er en god idé, mens andre igjen mener hun bør vente til hun har funnet seg en mann – *fisket ferdig*, som hun sier. Dilemmaene deres i forhold til hvilke klær de skal velge og de motstridende kravene de møter i forhold til dydighetsidealer på den ene siden og seksualisering av kvinnekroppen på den andre kan være problematisk, men ser generelt ikke ut til å være det som gir dem mest hodepine.

Det er mer når de opplever at folk syns synd på dem og tror at de blir tvunget til å dekke seg til eller at de skal tvangsgiftes at de fleste gir uttrykk for å føle frustrasjon. Kvinnene konfronteres ofte med en fortelling om seg selv som ”stakkarslige” og undertrykte, og kan ikke unngå å forholde seg til den. Roald (2005: 83) skriver at mange norske muslimer har et behov for å forsvare seg, og for å vise at islam ikke er ”slik nordmenn tror”, noe som absolutt også gjelder informantene mine. Ved å fortelle noen andre historier utfordrer de den forestillingen om muslimske kvinner de møtes med, og forsøker å erstatte den med en ny. De

er imidlertid villige til å strekke seg relativt langt i å ”tilgi” fordommer, uvitenhet og misforståelser blant nordmenn og andre ikke-muslimer. Selv om flere forteller at de blir irriterte når de møter fordommer og ”dumme spørsmål”, er den forsonende tonen gjennomgående. På gruppeintervjuet er stemningen på sitt høyeste når de diskuterer nordmenns uvitenhet: det ene latterutbruddet avløser det neste, og på et punkt ligger en av dem nærmest i krampelatter på gulvet. De blir ikke sinte for at folk ikke vet, sier de, for det er jo ikke deres skyld. Budskapet er at hvis det er rasisme du leter etter, så er det også det du vil finne, men hvis du har en positiv holdning så oppdager du snart at folk ikke er så ille likevel. De sier at de etter hvert har blitt vant til spørsmål og kommentarer, og at de har lært å ta det med et smil.

***Amina:** ...jeg husker en gang, jeg var på Jernbanetorget, så var det en alkoholiker som kom bort til meg, og han bare: Ja... Det var den gangen det var veldig mye om omskjæring og tvangsekteskap i media. Så kom han bort og bare: Ja, vi **føler** med dere og, bare, hvis dere trenger hjelp må dere **bare** komme til oss, og... Dere **er** en del av dette samfunnet... Så: Ja? Hva annet kan jeg si, liksom? Tusen takk for den støtten du tror du gir meg, liksom, men...(ler)*

Som nevnt er alle klare på at menn og kvinner er like mye verdt, og en kan også finne tendenser til en diskurs der kvinner romantiseres som klokere, mer tålmodig, intuitiv og rett og slett overlegen mannen på enkelte områder. Fatima sier at hun ...*synes kvinner er klokere enn menn*. Amina, og kanskje også Noorah, mener å finne støtte for dette synet i Koranen:

***Noorah:** Fordi hvis du leser Koranen, og tolker det som den egentlig er, så mener jeg at kvinner er satt veldig høyt i forhold til menn.*

***Linda:** Like høyt eller... høyere...? (ler)*

***Noorah:** Altså... Jeg vet ikke, men altså...*

***Amina:** Til tider så mener jeg at de er satt høyere. Fordi den er veldig viktig, den morsrollen som en kvinne har, og det at hun klarer å ta vare på hjemmet og samtidig da eventuelt arbeide ute, det er en styrke som hun har.*

En slik romantisering av det kvinnelige kan være uheldig av flere grunner. Enten det er menn eller kvinner som kommer best ut, gjenspeiler sjelden slik essensialisme virkeligheten på noen god måte. Romantiseringen av ”kvinnelige verdier” kan også slå negativt ut for kvinner. At

kvinner er følsomme, tålmodige og omsorgsfulle er en beskrivelse av det positivt kvinnelige: de områdene der kvinner er bedre enn menn. Men en slik forståelse av kjønn kan lett brukes til å argumentere for at kvinner ikke bør få tilgang til maktposisjoner. Yasmin ser *maktsyke* som en negativ mannlig egenskap:

Hvis vi ser gjennom historien, det har jo bare vært menn som har hatt makten, og de har misbrukt makten sin. Med alle de krigene som har vært og...

Samtidig sier hun at kvinner er dårlig egnet som ledere fordi de er følsomme og lite fornuftige, og ender dermed likevel opp med å rettferdiggjøre at menn bør ha mest makt. Slik sett er Yasmins forståelse av "det kvinnelige" det motsatte av Fatimas og Aminas.

Det er altså en god del variasjon i materialet når det gjelder ideene om hvilke kvinneidealer og kjønnsroller som er de beste, men nesten alle er enige om at det riktige svaret er å finne i islam og Koranen. Andre studier finner lignende tendenser. Jacobsen (2002) skriver at "islamsk autentisitet" er særlig viktig for informantene i hennes studie når det gjelder idealer for kjønn og kvinnelighet. Ifølge Jacobsen er det verken vestlige kvinner eller kvinner fra hjemlandet som representerer "idealkvinnen", men de som bevisst har tatt et valg om å følge islamske verdier. Også Roald (2005: 68 - 69) finner at denne ideen er utbredt blant andregenerasjons muslimer i Norge. Siden mange muslimer ser islam som en evig og uforanderlig sannhet, hevder hun, forklarer de gjerne endringer i idealer og praksis med at en er i ferd med å finne *tilbake* til det opprinnelige islam (ibid.: 69). Mange av mine informanter uttrykker nettopp denne holdningen: hvis en går "til kildene" og finner sann islam, vil en garantert finne rettferdighet.

Det er imidlertid nyanser både i forhold til hvor sikre de er på hva Koranen sier og i hvor stor grad de er åpne for at skriften kan tolkes på ulike måter. Et par av informantene uttrykker skepsis til ideen om at islam representerer alle gode verdier. Mira er opptatt av at religionen *ikke* har hatt en gjennomgående rolle i å styre hennes valg, og Nahida legger vekt på at det er stor forskjell på ulike måter å praktisere islam på, heller enn å skille mellom "sann" og "falsk" islam. Men også for de som er mer skeptiske til det å bruke religionen som "fasit" finnes det en tydelig irritasjon over forestillingen om muslimske kvinner som undertrykte. Ingen av informantene vil være med på å sette likhetstegn mellom islam og kvinneundertrykkelse. Mira, som godt kan beskrives som en pragmatisk og delvis sekularisert troende, ville selv

aldri ha valgt å bruke hijab. I utgangspunktet beskriver hun dette klesplagget som et tegn på manglende likestilling, men etter å ha modifisert denne tolkningen ender hun i stor grad opp med å slutte seg til en idé om praktiserende, muslimske kvinner som sterke og beundringsverdige:

*Hvis man ser på de kvinnene som går med skaut, som går tildekket, så vil kanskje den første reaksjonen være at det ikke er likestilling. Men det jeg har sett er at det er **nesten motsatt**. At det allikevel er ganske sterke kvinner som går under det skautet. Og at de faktisk får det de ønsker, eller de får gjort det de vil, liksom.*

Sett under ett er det en klar tendens til å hevde at de beste verdiene, idealene og praksisformene for organisering av kjønn er å finne i de islamske kildene. Islam brukes for å kritisere aspekter av både hjemlandets og norsk/vestlig kultur, som et enhetlig og udiskutabelt verdisystem over og utenfor tradisjon og modernitet. Likevel finnes det variasjoner og ambivalens. Det kan identifiseres tre posisjoner med tanke på islams rolle i informantenes forståelser av likestilling: islamisme, nytolkning og sekularisme. I det følgende skal jeg se litt nærmere på disse retningene.

7. 4. Islams rolle i informantenes forståelser av likestilling

Mange muslimer mener at Koranen – bokstavelig talt – beskriver den beste måten å organisere forholdet mellom mann og kvinne på. Også blant de som ønsker likestilling er det flere som har denne holdningen. Slik **islamisme** tar utgangspunkt i at hvis en leser Koranen slik den ”egentlig” er, kan undertrykkelse av kvinner ikke forsvares i islam. Av muslimske intellektuelle kan blant andre Jawad (1998) plasseres innenfor denne retningen. Deres innstilling er at kvinners rettigheter i prinsippet er ivaretatt i islam, og bare må settes ut i praksis og få konsekvenser for den sosiale strukturen i muslimske miljøer. Jawad (1998) hevder, slik vi så i kapittel 3. 1. om islam og kjønn, at en endring av kjønnsrollemønsteret innenfor muslimske miljøer må ta utgangspunkt i islamsk teologi hvis muslimske kvinner skal kunne identifisere seg med feministiske ideer og ikke oppleve dem som trusler mot sin religiøsitet.

Også flere av informantene insisterer på at islam representerer en evig og uforanderlig sannhet. Amina, som har en sterk religiøs tilhørighet, forteller at hun har fått mye kunnskap om islam ved å ”gå til kildene”. Hun synes det er vondt når islam brukes til å forsvare vold mot kvinner, og at mange forbinder islam med praksiser som tvangsekteskap, omskjæring og æresdrap. Under gruppeintervjuet forteller hun en rystende historie om en kvinne som døde etter å ha blitt mishandlet av sin mann:

*Det var i Pakistan, hvor kvinner hadde blitt mishandla av mennene sine, slått og slikt. Også var det noen som slo tilbake, også ble det helt syre på hun ene og hele kroppen hennes var... Den var liksom dekt av bandasjer og hun lå sånn og hadde så smerter i tre dager, før hun døde. Og hun skulle liksom inn i fengselet igjen etter at hun hadde blitt frisk, fordi hun hadde våget å stå i mot sin mann. Og det verste de gjorde var at de tok Koranen i hånden sin og bare: ja, islam, islam og Allah sier det. Og noen ganger så tenker jeg at det er kanskje ikke rart at folk får et sånt bilde av muslimske jenter og hvor undertrykte de er når folk **bruker**, og gjør ting i Allahs navn og i Koranens navn og i religionens navn generelt, egentlig.*

Amina har mange med seg i sitt syn på islam som representant for alt som er godt og rettferdig. Nadia, for eksempel, mener det ødelegger for andre muslimer når mange følger gamle, kvinneundertrykkende tradisjoner og bruker religionen som unnskyldning. At folk misforstår er jo ikke så rart når de stadig feilinformeres. Zahra er enig:

Det er bare tull, men andre muslimer sier det står i Koranen, og de som er kristne eller jøder eller som ikke tror på noen ting i det hele tatt – de har jo ikke lest Koranen, ikke sant? De tror på det, fordi enkelte muslimer står og sier at det står i Koranen, skjønner du hva jeg mener?

Behovet deres for å forsvare seg som muslimer henger ikke sammen med det de selv tenker på som islam, men måten religionen forstås på av *andre*, både utenforstående og andre muslimer. Slike ”misforståelser” gjør det ekstra viktig å få frem ”sann” informasjon om islam for at nordmenn skal kunne forstå hva det ”egentlig” dreier seg om.

Også Roald (2005: 42) understreker at praksiser som æresdrap ikke er en del av islam, men handler om kulturelle tradisjoner. Hun påpeker at de som begår slike handlinger slett ikke

alltid er religiøse muslimer. Når informantene forstår kvinneundertrykkelse blant muslimer som normer, kultur, tradisjoner eller rett og slett misbruk av religionen, blir det også mer legitimt å protestere mot slike praksiser:

Noorah: Det er haram, det er mot loven å tvinge en jente til å gifte seg med en gutt som hun ikke vil gifte seg med. Så æresdrap og sårn, det er bare bull, holdt jeg på å si, det har ikke noe med islam å gjøre som religion.

Jawads (1998) argument om at muslimsk feminisme må forankres innenfor islam fremstår som fornuftig i lys av den legitimiteten religionen kan tilby. Den underliggende antakelsen om islam som representant for alle gode verdier innebærer altså ikke nødvendigvis en videreføring av tradisjon. Tvert om er de fleste informantene nøye med å skille nettopp mellom tradisjon og religion. Flere påpeker at de selv har en del andre verdier enn sine foreldre og besteforeldre, noe de forklarer med både generasjon og kultur. Fatima, for eksempel, sier at foreldrene aldri vil kunne forstå henne helt, fordi de er fra Pakistan, mens hun er fra Norge.

I likhet med Amina forteller Yasmin at hun har fått en styrket interesse for religionen etter hvert som hun har blitt voksen. Hun forsøker å lære mer og ønsker å være praktiserende. Yasmin stiller seg imidlertid noe mer åpen til at det finnes flere måter å lese Koranen på, og viser blant annet til at arabisk, Koranens originalspråk, er vanskelig å tolke bokstavelig fordi hvert ord har så mange betydninger. Likevel tyder hennes beskrivelse av en praktiserende muslimsk mann som bærer av alle gode egenskaper og derfor en perfekt ektemann på en nokså sterk overbevisning om at hvis en virkelig er muslim, så vil en også være et godt menneske. Om sin forståelse av likestilling sier hun: *Jeg har vel det samme synet på likestilling som islam har da.*

Yasmin ser Koranen som ufeilbarlig i seg selv, men som vanskelig tilgjengelig for vanlige, feilbarlige mennesker. Tolkningsaspektet er til stede, men hun aksepterer ikke en hvilken som helst tolkning som "sann" islam. For eksempel avfeier hun at pakistanske gutter som sier "hore" til jenter som kler seg utfordrende kan være muslimer, fordi hadde de vært muslimer så ville de visst at de ikke skulle dømme andre.

Islamisme innebærer en sterk tro på at det Koranen sier per definisjon er det riktige, noe som gjør det vanskelig å akseptere noen relativitet i skriften. Vi så det samme også i kapittel 3. 1 om islam og kjønn. Men å basere sin argumentasjon på religiøse tekster er ikke helt uproblematisk. Ved å forholde seg til et på forhånd begrenset materiale som antas å besitte ”alle svar” risikerer en å finne noe annet enn det en hadde forventet eller håpet på, og som troende forplikter en seg vel også til å underkaste seg det en ikke kan forstå? Ali (2000: 49) påpeker at en påstått bokstavelig tolkning av islam historisk sett har resultert i en restriktiv forståelse av kvinners status, og mener at nytolkning og utvikling bør være en naturlig del av islamsk ideologi. Ifølge Ali (2000) og Roald (2005) er ikke retten til å tolke skriften forbeholdt lærde menn, men er gitt til hele det muslimske fellesskapet – *umma*.

Det er heller ikke gitt at det virkelig er mulig å skille mellom religiøs ideologi og praksis. Religiøs praksis vil vel på mange måter være et uttrykk for ideologien som ligger bak? Roald (2005: 48) viser gjennom eksempler fra sine studier i Jordan og Malaysia at det tydelig eksisterer et mangfold i synet på kjønnsrelasjoner innenfor det islamske fellesskapet. En levende religion er en som faktisk blir fulgt, og en fullstendig definisjon bør også inkludere en refleksjon omkring utøvelsen av den.

Også dette materialet viser at selv med utgangspunkt i at islam skal leses ”som den er”, ender informantene opp med ulike forståelser av religionen og praktiserer den på ulike måter. Hvis en for eksempel sammenligner Yasmins posisjon med Aminas er det klare ideologiske forskjeller. Basert på samme utgangspunkt – Koranen – ender Amina opp med å gi likestillingsbegrepet en selvfølgelig verdi, mens Yasmin ender opp med å forkaste det, fordi hun mener at menn og kvinner ikke er like og derfor ikke bør likestilles.

Jeg vil hevde at når informantene sier at ”*det Koranen egentlig sier...*”, så er det i realiteten deres tolkning av det som står, eller i blant kanskje til og med det de håper eller tror at står der. Det virker nemlig ikke som om alle informantene har lest Koranen særlig inngående. Når Fatima forteller at hun ikke har lest Koranen på et språk hun forstår, men at hun gjerne vil gjøre det fordi ”*det er likestilling der*” er det et illustrerende eksempel. En slik innstilling kan gjøre det enklere å protestere mot kulturelle praksiser og tradisjoner uten at jentene behøver å ta avstand fra islam og sin identitet som muslimer, men det kan også bety en viss motvilje mot å se tolkningsaspektet og tvetydigheten i Koranen.

Wadud (1999), Ali (2000), Barlas (2002) Jacobsen (2002) og Roald (2005) påpeker at tilgang til kunnskap om islam gir kvinnene større muligheter til å gjøre sine egne tolkninger og vurderinger av islam. Selv om jeg her har latt Amina og Yasmin stå som representanter for den islamistiske retningen, er det kanskje mer riktig å si at de befinner seg et sted *mellom* islamisme og vilje til **nytolkning**.

Slik blant andre Narayan (1997: 35) påpeker, er mange religioner mye mer tilpasningsdyktige og frigjøringsvennlige enn forkjemperer for fundamentalistiske, konservative retninger forsøker å gi inntrykk av. Hun mener at å insistere på en mer human lesning i mange tilfeller kan være avgjørende i arbeidet med å motvirke at religionen utnyttes til undertrykkende formål. Det ser også ut til at mer kvinnevennlige koranforståelser etter hvert blir en viktig konkurrent til den mannlige elitens tolkninger (Vogt 2001).

Zaynab er troende muslim, dekker håret, og har et klart definert religiøst livssyn. Men Zaynab er bevisst at hun har et selektivt forhold til Koranen, og at det er ulikheter mellom hennes egne likestillingsidealer i dag og mye av det hun finner i islam. Likevel ser hun ikke det som en avisning av det religiøse i seg selv:

Hvis jeg sammenligner med det som står i Koranen, så tror jeg det er veldig stor forskjell. Men allikevel, det er det samme.

Zaynab sier at det er ”veldig stor forskjell”, men ”likevel det samme” – hva mener hun med det? Jeg tolker hennes utsagn slik at hun beholder sin muslimske identitet og noen kjerneverdier som står fast. Hun nevner særlig *respekt* og *forståelse* som viktige islamske verdier hun ønsker å leve etter i sitt eget ekteskap. Når hun ser på kvinnens stilling i dag og det Koranen sier om forholdet mellom kjønn, ser hun imidlertid et sprik, og hun forholder seg noe pragmatisk til praktiseringen av Koranens idealer.

At religion har et begrenset potensial for frigjøring, er en utbredt oppfatning i det norske samfunnet. Dette henger sannsynligvis sammen med kirkens og kristendommens historiske rolle som motstandere av moderniseringens og opplysningstidens frigjøringsprosjekter i Vesten. I Europa knyttes utvidede rettigheter for individet til en redusert maktposisjon for kirkens vedkommende. Tidligere generalsekretær i Human-Etisk Forbund, Lars Gule, skriver i Dagbladet 24. 02. 2002 at humaniseringen av kristendommen og jødedommen hovedsakelig

har skjedd gjennom ytre påvirkning. Gule mener det er grunn til å tro at frigjørende prosjekter blant muslimer ikke vil kunne virkeliggjøres før det er etablert et ”sekulært intellektuelt alternativ innenfor den islamske kulturkrets”. Et slikt alternativ eksisterer imidlertid allerede. Blant annet kritiserer Jawad (1998) ”sekulariserte” muslimer for å være for mye påvirket av Vesten.

Av informantene er Mira den som tydeligst gir uttrykk for en **sekularisert** holdning til kjønnsroller og likestilling. Hun understreker at religionen ikke trenger å være styrende for valg en tar i livet, noe hun mener gir mer frihet.

Jeg syns det er veldig viktig å vise at man ikke alltid trenger å forbinde islam med det negative, at kvinner ikke har noen rettigheter, at livet er bundet, altså at valg man gjør i livet alltid styres av religionen.

Selv om Mira selv velger en frikobling fra religiøsiteten er hun åpen for at andre kan ha et annet og mer aktivt forhold til islam. I måten hun snakker om dem på er det likevel klart at hun ser en motsetning mellom religiøsitet og det å ta styring over sitt eget liv. Hun sier det kunne være spennende å høre om *hvordan de får gjennom sine meninger, og allikevel er troende*.

I mitt materiale er det den islamistiske retningen som er mest fremtredende, og derfor har den også fått størst plass her. Jeg finner imidlertid aspekter fra flere posisjoner hos en og samme informant. Noen diskuterer frem og tilbake og ser fordeler og ulemper både ved å ta til seg religionen, og ved å noen ganger ”legge den bort”. Slik gir de tre posisjonene en ganske god oversikt over hvilke posisjoner informantene beveger seg mellom. De gir imidlertid ikke noen utfyllende beskrivelse av alle måter det er mulig å forholde seg til islam og likestilling på.

Alt i alt velger altså de fleste å forholde seg til islam som en overordnet, moralsk rettesnor, og det virker som de er lite bevisste på tolkningsaspektet i sin egen lesning. De argumenterer for en lesning der kvinner og menn skal ha like rettigheter, men ser dette standpunktet som ”sann” islam og ikke som sin tolkning av religionen. Det kan være flere grunner til insisteringen på en bokstavtro lesning, men kanskje er en viktig årsak at en anerkjennelse av tvetydigheten i de religiøse tekstene er vanskelig å forene med troen på islam som en evig sannhet. Predelli (2003) mener behovet for religiøs tilhørighet er sterkt for muslimer bosatt i

ikke-muslimske land. I likhet med mine informanter er kvinnene i hennes studie opptatt av å bevare sin tro, uten at måtte akseptere kvinneundertykking i religionens navn. Behovet for å bevare troen kan henge sammen med det McMichael (2002) finner blant de somaliske kvinnene i Melbourne. De finner støtte og trøst i islam som noe varig de kan "føle seg hjemme i" når livet er preget av oppbrudd og vanskeligheter med å finne seg til rette i et nytt land og en ny situasjon. Sannsynligvis er noe av det som gjør religionen til en trygg havn nettopp dens altoverskridende og evige karakter. Samtidig påpeker McMichael at kvinnes faktiske forståelser og praktiseringer av religionen varierer i ganske stor grad. Også i mitt materiale finner jeg en utbredt forståelse av islam som en relativt entydig moralsk orden, samtidig som det varierer nøyaktig hva de legger i denne ordenen. Overbevisningen om at kvinneundertrykkelse ikke kan forsvares i islam er imidlertid en klar indikasjon på at de forholder seg aktivt til det de formidles, heller enn å overta religiøse tolkninger ukritisk.

8. AVSLUTNING

Informantenes forståelser av likestillingsbegrepet varierer, men har også en del likhetstrekk. Ingen av dem har en uttrykt identitet som ”feminist”, men de er likevel opptatt av temaet. Alle er enige om at menn og kvinner er like mye verd, og for de fleste er likestilling et viktig ideal. Budskapet er at kjønn ikke skal være til hinder for hvilke valg en kan gjøre i livet. De bekrefter Roalds (2005: 234) påstand om at likestilling har en viktig plass i ”norsk” islam.

Alle forteller at de har hatt en bra oppvekst og fått den friheten de trengte, men samtidig forteller flere om ulik behandling av jenter og gutter. De forholder seg til bildet av muslimske jenter som undertrykte på ulike måter. En del slutter seg (indirekte) til en slik forestilling, men understreker at de selv representerer et unntak fra regelen. Andre legger mer vekt på å nyansere, og påpeker at selv om noen muslimske jenter har det tøft, gjelder det ikke alle. En tredje variant er de som konfronterer ideen direkte, og hevder at etnisk norske er minst like undertrykte som muslimer, og påpeker da særlig seksualiseringen av kvinnekroppen i det norske samfunnet.

Informantene er opptatte av å få til en balansegang mellom karriere, ekteskap og familie, der det også skal ryddes plass for personlig utvikling. Kvinners rett til å gjøre ting ”for sin egen del” på lik linje med menn fremstår som en sentral del av likestillingsbegrepet.

Islamsk tro og tilhørighet er viktig for alle. Nøyaktig hvordan religionen forstås og praktiseres varierer, men en likestillingsorientert tolkning av de islamske tekstene fremstår som et sentralt prosjekt. Imidlertid ville nok mange av informantene mene at det ikke egentlig handler om nytolkning, men om å gå ”tilbake til kildene”.

Variasjonene informantene imellom kan blant annet ses i sammenheng med deres ulike opplevelser og erfaringer med det vokse opp som muslimske jenter i en norsk kontekst. Narayans (1997) terminologi har vist seg nyttig for å se informantenes utgangspunkt og gjøre deres idealer og praksisformer forståelige som sammenvevd i lokale, sosiale kontekster av emosjonelle bånd, konfrontasjoner og lojalitet. Foreldrenes oppdragerstil og grensesetting ser ut til å ha betydd mye for hvordan informantene selv ønsker å organisere sin familie i

fremtiden. Konfrontasjoner hjemme eller i møte med etniske nordmenn tvinger kvinnene til å tenke over hvor de selv står, og hva som er viktig for dem. På samme måte kan foreldrenes argumenter for forskjellsbehandling av sønner og døtre oppleves som så logiske at de adopteres og tas med videre til neste generasjon. Det foregår hele tiden en dialektikk mellom videreføring og kritikk.

Samtidig er det noen problematiske trekk ved Narayans (1997) perspektiver. Slik jeg var inne på i kapittel 4, kan vektleggingen av individers kapasitet og evne til å endre sosiale strukturer og kulturelle praksiser bli for sterk. Sant nok består kulturer av tvetydighet og omstridte praksiser, men slik Prieur (2004) påpeker, med henvisning til Bourdieu (1999), er kulturelle endringer ofte nokså tungrodd. Ting endres, men de endres sakte, og mye ender vi nok opp med å gjøre ganske likt med våre foreldre, selv om det ikke var det vi hadde ”planlagt”. For det andre kan perspektivet som teoretisk rammeverk kritiseres for å være nærmest umulig å motbevise. I ettertid kan en alltid hevde at den eller den opplevelsen førte til det ene eller det andre, men hvorvidt forklaringen er den riktige kan vanskelig (om i det hele tatt) kontrolleres.

Likevel er det et svært nyttig perspektiv fordi det fanger opp mange nyanser og streber mot å se situasjonene slik de fremstår for aktørene. Det gjør at dette er et perspektiv som er bedre egnet til å *forstå* enn til å *forklare*. Jeg opplever at min forståelse er større nå enn det var da jeg begynte på prosjektet, og håper at jeg har greid å formidle noe av denne lærdommen i oppgaven.

I løpet av arbeidet med oppgaven har jeg fått mange spørsmål og kommentarer fra folk som syns jeg er modig som tør å gå inn i et ”så vanskelig felt”, og å intervjuere jenter fra ”en helt annen virkelighet enn vår”. Før jeg begynte å intervjuere fikk jeg også spørsmål om jeg virkelig trodde muslimske jenter ville ha noe å si om likestilling. Du skriver om likestilling blant muslimer? spurte en onkel under en familiemiddag. Det kunne han fortelle meg alt om, sa han: det eksisterer ikke. Slike kommentarer og samtaler, både i forkant av intervjuene og under arbeidet med oppgaven, har gitt meg mye å tenke på. Hvilke forventninger hadde jeg egentlig selv, og hva var min motivasjon for å velge en slik problemstilling? Da jeg intervjuet jentene slo det meg hvor ”vanlige” de var, og hvor mye vi faktisk hadde til felles. I ettertid er det vanskelig å si i hvor stor grad det overrasket meg.

Slik Salimi (2002) har påpekt, har usynliggjøringen av muslimske kvinners likestillingsarbeid fått en del uheldige konsekvenser. Mange kvinner har ikke følt seg hørt og sett i så stor grad som de skulle ønske. Det å definere problemene utenfra har ført til at de fremstår som unyanserte, virkelighetsfjerne og vanskelige å forholde seg til. Avstanden mellom ”oss” og ”dem” har kanskje blitt større enn den hadde behøvd å være.

Det har tatt tid, men ting er i endring. Den 1. januar i år trådte den nye diskrimineringsloven i kraft, og det nye likestillings- og diskrimineringsombudet ble opprettet. Det nye ombudet har ambisjoner om å se på likestilling versus diskriminering i forhold til kjønn, etnisitet, religion, seksuell orientering, funksjonshemming og alder, i sammenheng. Den 8. mars i år – kvinnedagen 2006 – ble det avholdt et feministseminar på Universitetet i Oslo, og invitasjonen lød: ”Desifeminist? Black feminist? Individualist?” Målsetningen var å reflektere over ”hva som rører seg blant unge feminister” og fokuset var rettet mot feminister med minoritetsbakgrunn. Likestillingsombudets ambisjoner, arrangementer som det nevnte seminaret og det relativt nyopprettede faget ved UiO, *Feminisme og Multikulturalisme*, tyder alle på at kvinners erfaringer ikke lenger anses å være ”universelle”. Det ser tvert i mot ut til å være en stadig mer utbredt forståelse av at det finnes mange måter å være kvinne på, både i forskningsmiljøer, på det politiske plan og i kvinneorganisasjoner. Arbeidet for likestilling blir nok mer komplisert med en slik tilnærming, men det blir også mer i samsvar med virkeligheten. Hvordan dette kommer til å fungere i praksis gjenstår å se, men anerkjennelsen av at det *er* en sammenheng, er en god begynnelse.

Litteraturliste:

Akram, Athar (2004): *Paradoksenes debatt*. Dagbladet 06. 03. 2004.

Album, Dag (1996): *Nære fremmede. Pasientkulturen i sykehus*. Oslo. Tano.

Ali, Shaheen Sardar (2000): *Gender and Human Rights in Islam and International Law. Equal before Allah, Unequal before Man?* Haag: Kluwer Law International.

Al-Kassasbeh, Rabab (2003): *Islamic feminism: Definitions and directives*, i Muslim Women and the Modern World. Papers submitted to the International Conference on Muslim Women and the Modern World. London: International Islamic Women Organisation.

Badran, Margot (1995): *Women, Islam and Nation: gender and the making of modern Egypt*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Barlas, Asma (2002): *“Believing women” in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur’an*. Austin, Texas: University of Texas Press.

Barne-og familiedepartementet, pressemelding nr. 05116: Regler om kjønnsrepresentasjon i styrever i allmennaksjeselskapene (08. 12. 2005). Barne- og familiedepartementets hjemmesider <http://www.odin.dep.no/bld>
URL: <http://odin.dep.no/bld/norsk/aktuelt/pressesenter/pressem/004051990726/dok-bn.html> (1. mai 2006)

Borchgrevink, Tordis (2002): *Likestilling – det flerkulturelle demokratiets hodepine*, i Borchgrevink, Tordis; Brochmann, Grete og Rogstad, Jon: Sand i maskineriet. Makt og demokrati i det flerkulturelle Norge. Makt- og demokratiutredningen 1998-2003. Oslo: Gyldendal akademisk.

- Bredal, Anja (1993): *"Dere tror vi er annerledes, men vi er annerledes på en annen måte!" 15 marokkanske innvandrere om innvandrerskapet*. Hovedfagsoppgave i sosiologi, Universitetet i Oslo.
- Bredal, Anja (1998): *Arrangerte ekteskap og tvangsekteskap blant ungdom med innvandrerbakgrunn*. Kompetansesenter for likestilling, Oslo.
- Daugstad, Gunnlaug (2005): *Innvandrerbefolkningen er mangfoldig*, i Samfunnsspeilet nr. 4, 2005.
- Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora, www.etikkom.no (2000): *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi*.
URL: <http://www.etikkom.no/retningslinjer/NESHretningslinjer/06> (mars 2006)
- Etcoff, Nancy (1999): *Survival of the prettiest. The science of beauty*. London: Little, Brown and Company.
- Fangen, Katrine (2004): *Deltagende observasjon*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Fangen, Katrine (2005): *Humiliation Experienced by Somali refugees in Norway*, i Journal of Refugee Studies, vol. 19, nr 1, 2005
- Farstad, Gunnhild Regland (2004a): *Innvandrerkvinner i Groruddalen – mellom idealer for modernitet og tradisjon*. Hovedfagsoppgave i sosialantropologi, Universitetet i Oslo.
- Farstad, Gunnhild Regland (2004b): *'Jeg liker å være hjemme'*. *Feministiske utfordringer i en flerkulturell kontekst*, i (red): Fuglerud, Øystein (2004): *Andre bilder av "de andre": transnasjonale liv i Norge*. Oslo: Pax Forlag.
- Fog, Jette (1994): *Med samtalen som utgangspunkt. Det kvalitative forskningsintervju*. København: Akademisk forlag.

Gule, Lars (2002): *Islam og æresdrap*, i Dagbladet 24. 02. 2002.

Halsaa, Beatrice (1996): *Variasjoner over et tema: feminisme som teori*, i Holter, Harriet (red):, Halsaa, Beatrice; van der Ros, Janneke: Skjønberg, Else og Øvrelid, Bjarne (1996): *Hun og han. Kjønn i forskning og politikk*. Oslo: Pax Forlag A/S.

Harbo, Hilde (2006): *Horer og halliker overalt*. Aftenpostens fredagsbilag A-magasinet, 10.03. 2006.

Heide-Jørgensen, Vibeke (1996): *Allahs piger. 8 indvandrerpiger fortæller om livet og kærligheden*. København: Aschehoug.

Huntington, Samuel P. (2002): *The clash of civilizations and the remaking of world order*. London: The Free Press.

Husain, Fatima (2003): *Preaching to the converted*, i Muslim Women and the Modern World. Papers submitted to the International Conference on Muslim Women and the Modern World. London: International Islamic Women Organisation.

Jacobsen, Christine M. (2002): *Tilhørighetens mange former. Unge muslimer i Norge*. Oslo: Pax Forlag A/S.

Jawad, Haifaa A. (1998): *The Rights of Women in Islam: An Authentic approach*. Basingstoke: Macmillan.

Khan, Wahiduddin (1995): *Woman between Islam and western society*. New Delhi: Islamic Centre.

Kitterød, Ragni Hege (2004): *Hvem gjør mest hjemme? Hva sier mor og hva sier far?* i Samfunnsspeilet nr. 6, 2004

- Kvale, Steinar (1997): *Den kvalitative forskningsintervju*; översättning: Sven-Erik Torbell. Lund: Studentlitteratur
- Kymlicka, Will (1999): *Liberal Complacencies*, i (red.): Cohen, Joshua; Howard, Matthew og Nussbaum, Martha C.: Is multiculturalism bad for women? Susan M. Okin with respondents. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- McMichael, Celia (2002): *Everywhere is Allah's place: Islam and the everyday life of Somali women in Melbourne, Australia*, i Journal of refugee studies, vol. 15, nr. 2, 2002
- Mernissi, Fatima (2001): *Scheherazade goes west: Different cultures, different harems*. New York: Washington Square Press.
- Narayan, Uma (1997): *Dislocating cultures. Identities, traditions, and third world feminism*, i serie: Thinking Gender. New York: Routledge.
- Nøhr Larsen, Marianne (2004): *De små oprør. Tanker og metoder i arbejdet med minoritetspiger*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Okin, Susan Moller (1999): *Is multiculturalism bad for women?* i (red.): Cohen, Joshua; Howard, Matthew og Nussbaum, Martha C.: Is multiculturalism bad for women? Susan M. Okin with respondents. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Predelli, Line Nyhagen (2003): *Kjønn, religion og deltakelse: En case-studie av muslimske kvinner i Oslo*, i Sosiologisk tidsskrift: VOL 11, 369-393. Oslo: Universitetsforlaget.
- Prieur, Annick (2004): *Balansekunstnere. Betydning av innvandrerbakgrunn i Norge*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Roald, Anne Sofie (2005): *Er muslimske kvinner undertrykt?* Oslo: Pax Forlag A/S.

- Said, Edward W. (2001): *Orientalismen: Vestlige oppfatninger av Orienten*. Oversatt av Anne Aabakken; med et innledende essay av Berit Thorbjørnsrud. Oslo: De norske Bokklubbene.
- Salimi, Fakhra (2002): *Likestillingspolitikk og minoritetskvinner*, i Mira-Magasinet nr. 1, 2002.
- Sandnes, Toril (2005): *På vei mot det likestilte samfunn?* i Samfunnsspeilet nr. 4, 2005
- Sasson, Jean P. (1993): *Princess*. Bantam Books.
- Skjønberg, Else (1996): *Kjønn og forskning i et utviklingsperspektiv*, i Holter, Harriet (red):, Halsaa, Beatrice; van der Ros, Janneke; Skjønberg, Else og Øvrelid, Bjarne (1996): *Hun og han. Kjønn i forskning og politikk*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Smith, Dorothy E. (1989): *Sociological theory. Methods of writing patriarchy*, i (red.): Wallace, Ruth A (1989): *Feminism and sociological theory*. Sage Publications Ltd.
- Smith, Dorothy E. (1990): *Women's Experience as a Radical Critique of Sociology*, i The conceptual practices of power. A feminist sociology of knowledge. The Northeastern series in feminist theory. Northeastern University Press.
- Statistisk Sentralbyrå, www.ssb.no (2004/1): *Ekteskapsmønstre i det flerkulturelle Norge*, av Lie, Benedicte.
URL: http://www.ssb.no/emner/02/02/30/rapp_200401/rapp_200401.pdf (1. mai 2006)
- Statistisk Sentralbyrå, www.ssb.no (2004): *Kulturstatistikk. Den norske kyrkja 2003, og trus og livssynssamfunn utanfor Den norske kyrkja, per 1. januar 2004: Fleire medlemmer i trus- og livssynssamfunn*.
URL: <http://www.ssb.no/emner/07/02/10/trosamf/main.html> (1. mai 2006)
- Statistisk Sentralbyrå, www.ssb.no (16. 11. 2005): *Innvandring og innvandrere 2005: Unge positive til innvandrere*.
URL: http://www.ssb.no/emner/02/sa_innvand/sa66/ (1. mai 2006)

- Teigen, Mari (2001): *Kvotering og kontrovers. Virkemidler i likestillingspolitikken*. Institutt for samfunnsforskning, Oslo.
- Thorbjørnsrud, Berit (2001a): *Innledende essay*, i Said, Edward W. (2001): *Orientalismen: Vestlige oppfatninger av Orienten*. Oslo: De norske Bokklubbene.
- Thorbjørnsrud, Berit (2001b): *Syn på ekteskap blant hinduer, buddhister, sikher, muslimer og kristne*. Oslo: Barne- og familiedepartementet.
- Thorbjørnsrud, Berit (2005): *This war is predominantly about women*, i Babylon – Tidsskrift om Midtøsten og Nord-Afrika, nr. 2, 2005
- Vogt, Kari (2001): *Islam i Norge*, i Jacobsen, Knut A (red.): *Verdensreligioner i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Wadud, Amina (1999): *Qur'an and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective*. New York: Oxford University Press.
- Widerberg, Karin (2001): *Historien om et kvalitativt forskningsprosjekt – en alternativ lærebok*. Oversatt av Kari Bolstad. Oslo: Universitetsforlaget.
- Wikan, Unni (2002): *Generous Betrayal: Politics of culture in the new Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ødegaarden, Kristin (2005): *“Er du helt jente eller?” – En kvalitativ studie av unge jenters kjønnsforhandlinger*. Hovedoppgave i sosiologi. Universitetet i Oslo.
- Øia, Tormod (1998): *Generasjonskløften som ble borte. Ungdom, innvandrere og kultur*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Østberg, Sissel (2003): *Muslim i Norge. Religion og hverdagsliv blant unge norsk pakistanere*. Oslo: Universitetsforlaget.

Ordtelling: Oppgaveteksten er på 39 598 ord.

Alle kilder er oppgitt.

Vedlegg 1: Intervjuguide

Innledning

Det faget jeg går på heter sosiologi, og det er et samfunnsfag som kan handle om mye forskjellig, men det temaet jeg har valgt, og som jeg har lyst til at vi skal snakke om i dag, er likestilling mellom menn og kvinner. Likestilling er et ord som har betydd forskjellige ting opp gjennom historien, og også i dag er det jo mye uenighet rundt hva likestilling egentlig er og hva som kan være en god måte å få til rettferdighet mellom menn og kvinner.

Hvis du lurer på hvorfor jeg har valgt å intervju akkurat muslimske jenter, så er det flere grunner til det. En av grunnene er at jeg opplever at det blir sagt mye om dere i media og liknende, når det gjelder dette temaet, men at dere ikke får sjansen til å si så mye selv.

Hvordan stemmer mitt inntrykk med de erfaringene som du har hatt?

Har du noen tanker om hvorfor du tror det er sånn?

Likestilling

Hvis jeg sier "likestilling" – hva tenker du på da? Hva betyr det ordet for deg?

Hvordan er for eksempel likestilling i hjemmet, og likestilling på en arbeidsplass? Er det noen forskjell?

Er likestilling noe du er opptatt av? Er det et viktig tema for deg personlig?

Hva er de viktigste forskjellene mellom det å være mann, og det å være kvinne? Er det noen forskjell i det hele tatt? Og hva er likt?

Hva synes du burde være likt og forskjellig?

Bør menn og kvinner ha forskjellige oppgaver?

Synes du det er likestilling i Norge i dag? Hvorfor/hvorfor ikke?

Kan du nevne en ting du synes er bra her, og noe du synes burde ha vært annerledes når det gjelder forholdet mellom menn og kvinner?

Har du noen eksempler fra dine egne erfaringer? Kan du for eksempel fortelle om en gang du tror du ble behandlet annerledes fordi du er kvinne?

Tror du muslimske kvinner møter noen utfordringer eller problemer i hverdagen som er annerledes enn de utfordringene andre kvinner møter?

Har du selv noen erfaringer i forhold til det?

Er likestilling alltid bra, eller kan det gå for langt på noen områder?

Hva sier koranen om likestilling/kjønnsforskjeller? Hvordan tolker du det?

Hva syns du om det?

Er det forskjell på ”typisk norsk” feminisme og en islamsk form for feminisme? Hvordan?

Familie

Hvem bor du sammen med/hvordan bor du? (Hvordan bodde du da du vokste opp?)

Hva gjør moren din, og hva gjør faren din?

Hvem er det som vanligvis gjør mesteparten av husarbeidet hjemme hos deg?

Hvem er det som lager middag, hvem vasker og hvem ordner med tekniske ting som trenger å fikses?

Hvordan var det for eksempel i forgårs? Er det sånn det vanligvis er?

Hender det at dere småkrangler hjemme om hvem som skal gjøre forskjellige husarbeidsoppgaver? Når kranglet dere sist om dette –kan du fortelle litt om den gangen?

Eventuell fremtidig familie

Sånn som du beskrev at det er hjemme hos dere nå; tror/håper du at det blir omtrent sånn for deg når/hvis du stifter familie i fremtiden? Hva ønsker du eventuelt annerledes?

Hva ser du etter hos en gutt/mann/potensiell partner?

Hvordan skal du gå frem for å finne en mann?

Hva mener foreldrene dine om det?

Hvor viktig er det for deg hva foreldrene dine syns?

Tror du at du kommer til å gifte deg en dag?

Har du lyst på barn i fremtiden?

Tror du at å kombinere jobb og familie er noe som kan fungere greit?

Å vokse opp som muslimsk jente i Norge

Opplever du at det er forskjeller mellom muslimske og ikke-muslimske jenter?

Hvordan?

Hva er bra med å være muslimsk jente i Norge? Hva er vanskelig?

Husker du noe du ikke fikk lov til i oppveksten som de fleste klassekameratene/vennene dine fikk lov til?

Er det forskjell på hva gutter får lov til og hva jenter får lov til?

Hvorfor er det sånn og hva synes du om det? (Syntes du det var urettferdig eller syntes du at foreldrene dine hadde rett? Hva tenker du om det nå?)

Var det noe du fikk lov til som de fleste andre ikke fikk lov til?

Forbilder/idealer

Kjenner du noen som du ser opp til og ønsker å ligne? Hvem og hvorfor?

Kan du si litt om hva som er ditt ideal for hvordan en kvinne bør være?

Er det noen forskjell på hva som er ditt ideal for kvinner og ditt ideal for menn? Hvordan?

Klær

Har du et bevisst forhold til klær?

Hva er det som avgjør hvordan du kler deg?

Tror du folk hadde oppfattet deg på en annen måte hvis du brukte andre klær enn det du gjør?

Hvordan?

Hijab/ikke hijab: Har det vært et viktig valg for deg?

Hva slags reaksjoner har du fått? Fra andre muslimer? Fra andre nordmenn?

Hva slags betydning har det at du bruker/ikke bruker hijab for deg som kvinne?

Er det sånn at man kan se litt på folk hva slags type de er ut fra hva slags klær de går med?

Kan man også "ta feil"?

Har du opplevd at folk har "tatt feil" av deg på grunn av hvordan du kler deg?

Har klær samme betydning for kvinner som for menn? Hvorfor/hvorfor ikke?

Kan hvordan man kler seg ha noen betydning for likestilling? Hvordan?

Nære relasjoner

Hvis du har noe spesielt som du trenger å snakke med noen om, hvem går du helst til da?

Er det de samme personene du går til uansett hva det gjelder?

Har du noen eksempler på en gang du hadde et spesielt problem? Hvem gikk du til da? Følte du at du ble forstått?

Fremtidsplaner

Hva har du lyst til å drive med fremover?

Tenker du å ta høyere utdanning? Hvorfor/hvorfor ikke?

Hva har du evt. lyst til å studere?

Hva slags jobb har du lyst på?

Eventuelt:

Er du fornøyd med den jobben og/eller utdannelsen du har valgt?

Hva slags planer har du fremover nå?

Hva er viktig for deg i en jobb? (Status, økonomi, fleksible arbeidstider, karrieremuligheter, interesse, trivsel...?)

Ser du lyst på fremtiden?

Hva tror du kommer til å være viktig i livet ditt fremover nå?

Hvor er du om fem år? Om ti år?

Avslutning

Er det noe annet du synes er viktig i forhold til likestilling enn det vi har vært inne på til nå?

Vedlegg 2: Informasjonsskriv

Jeg skal skrive en masteroppgave i sosiologi ved Universitetet i Oslo og trenger noen som kunne tenke seg å bli intervjuet. Prosjektet handler om hva unge muslimske kvinner i Norge tenker og mener om likestilling, og hva likestilling betyr for dem.

Informantene vil selvsagt bli gitt full anonymitet, slik at det ikke vil være mulig for andre å finne ut hvem som har sagt hva. Deltakelse i prosjektet er frivillig og helt uforpliktende, og en kan trekke seg fra prosjektet når som helst uten at det er nødvendig å gi noen form for begrunnelse. Intervjuene vil være ganske uformelle, og ingen vil bli presset til å svare på noe de ikke ønsker å svare på. Det vil sannsynligvis variere noe hvor lang tid intervjuene vil ta, men et sted mellom en halv og en time må man nok regne med. Jeg ønsker også å ta opp intervjuene på minidisk hvis informantene føler seg komfortable med det. Jeg håper å gjennomføre intervjuene innen 10. mars 2005. Selve prosjektet vil avsluttes i september 2005, og alle data vil anonymiseres innen den tid. Hovedveileder er forsker Katrine Fangen ved Universitetet i Oslo og biveileder er Anja Bredal som er ansatt i en forsker II-stilling ved Institutt for Samfunnsforskning. Prosjektet er meldt til Personvernombudet for forskning.

De jeg trenger å snakke med er åtte jenter/unge kvinner i alderen 18-24 år med islam som religion, og som har bodd i Norge hele sitt liv eller siden før de begynte på skolen.

Hvis du passer til denne beskrivelsen og kunne tenke deg å delta i prosjektet, eller bare er nysgjerrig og lurer på noe som har med prosjektet å gjøre, er det kjempefint hvis du tar kontakt med meg. Jeg heter Linda Moe og kan nås på

tlf. nr: 99 00 14 61

eller e-mail: lindamoe@student.sv.uio.no

Vennlig hilsen Linda